

ARCHÈ

SOMMAIRE

MARSHA KEITH SCHUCHARD

Les rivalités maçonniques et la *Bulle in Eminentissimi*

*

MUHAMMAD HASSAN CHADLI

Cheikh Salâma Râdî

*

Étude critique

*

Comptes rendus

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue semestrielle d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélations monothéistes

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

Directeur de la Rédaction
PATRICK GEAY

Secrétaire général
RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION - SECRÉTARIAT
"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)
Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44
www.regle-abraham.com

ABONNEMENTS - ÉDITION - DIFFUSION
EDIDIT

4, rue Basfroi - 75011 PARIS
Tél./Fax 01 48 87 42 98
www.editionsarche.com

Prix du numéro : France 13 € ; Étranger 15 €.
Abonnement d'un an (2 n^{os}) : France/Europe 24 €.
Autres pays : 26 €.
Abonnement de soutien : 46 €.

12^e année
La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en pages : PCA

Impression : Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano

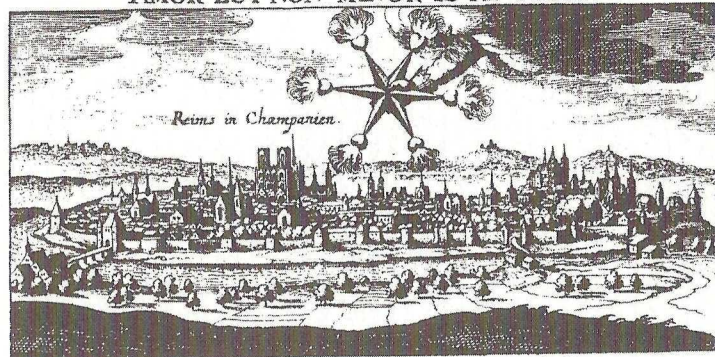


La Règle d'Abraham

N° 25
Juin 2008

Sommaire

MARSHA KEITH SCHUCHARD Les rivalités maçonniques et la <i>Bulle in Eminentis</i>	3
MUHAMMAD HASSAN CHADLI Cheikh Salâma Râdî.....	49
Étude critique	97
Comptes rendus	104



Nihil in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimū et primū sunt in amore pares.

In diesem Buch, freunds in acht, Du seist der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gemacht: In gleicher Liebe mich ergetzt.

É D I T O R I A L

À la suite de l'étude publiée dans le numéro 18 par Edward Corp, l'historienne Marsha K. Schuchard nous donne un copieux article qui fait à nouveau état de l'importance du conflit entre jacobites et hanovriens dans le contexte maçonnique fort complexe du XVIII^e s.

Un colloque en préparation sur ce thème devrait permettre d'autres éclaircissements.

Dès le premier éditorial de la revue, nous avons envisagé de publier des recherches sur l'environnement spirituel de Guénon en Égypte, sujet essentiel à peine abordé jusqu'à nos jours. M. H. Chadli présente ici à l'aide d'un premier et remarquable exemple, le résultat de ses travaux qui, nous l'espérons, porteront encore d'autres fruits.

P. GEAY

LES RIVALITÉS MAÇONNIQUES ET LA BULLE IN EMINENTI

DE NOUVEAUX DOCUMENTS SOULÈVENT DE NOUVELLES QUESTIONS

Dans son article important, « La Franc-Maçonnerie jacobite et la Bulle in Eminentia d'avril 1738 » Edward Corp déplore que :

Écrire sur l'histoire du début de la franc-maçonnerie n'est pas chose aisée du fait de la rareté relative des documents de l'époque. En son temps, c'était un point sensible dont on ne parlait pas en public, et il est manifeste que maints déroulements aient été discutés en privé délibérément et jamais par écrit.¹

Cette difficulté engendrée par la rareté des documents subsistants est aggravée par le développement international de la franc-maçonnerie comprenant des loges jacobites et hanovriennes rivales, implantées dans de nombreux pays, avec des diplomates et agents initiés qui avaient recours à des codes souvent indéchiffrables pour transmettre nouvelles et renseignements.

Cependant, des recherches en cours dans les archives de la diplomatie et de la franc-maçonnerie internationales, ainsi que dans les *Stuart Papers* conservés au Château de Windsor, font resurgir nombre de pièces enfouies depuis longtemps et qui offrent de nouvelles réponses mais qui soulèvent aussi de nouvelles questions quant à ces sombres décennies du début du

1. Publié dans *La Règle d'Abraham*, 18 (décembre 2004) ; voir p. 40. Je suis très reconnaissante à Edward Corp et à André Kervella qui, généreusement, ont effectué d'importantes corrections et suggéré des révisions précieuses concernant la première esquisse de mon article.

18^e siècle. Tandis que les Professeurs Corp et André Kervella poursuivent une discussion féconde sur les motivations religieuses et/ou politiques des francs-maçons jacobites, j'ajouterai à leur débat des informations nouvelles sur quatre grands maîtres jacobites et un grand orateur : le duc de Wharton, le 8^e duc de Norfolk, Sir Hector Maclean, le 5^e comte de Derwentwater, et Sir Andrew Michael Ramsay, qui tous quittèrent leurs patries britanniques et entreprirent des activités maçonniques en Europe, lesquelles vinrent se mêler aux controverses politiques et religieuses qui conduisirent à la Bulle Papale de 1738.²

Philip, duc de Wharton, insuffla une énergie impétueuse et charismatique à sa carrière maçonnique agitée, qui pourrait avoir débuté à l'âge précoce de 17 ans. Fils de Thomas, comte de Wharton, homme politique whig radical, Philip, adolescent, se rebella contre son père et épousa la fille d'un officier jacobite, ce qui conduisit à son « bannissement » à Genève sous la stricte surveillance d'un tuteur calviniste.³ Réfugié à Avignon en 1716, il jura fidélité au Prétendant des Stuarts, Jacques III, et à son Secrétaire d'État pour l'Écosse John Erskine, 6^e comte de Mar. Il est possible que Mar ait initié Philip à la franc-maçonnerie, car en qualité de ministre principal de Jacques, il utilisait couramment les liaisons maçonniques qui existaient entre ses collègues jacobites en Écosse, en Russie et en Suède, et Wharton, par la suite, fit partie de ces réseaux secrets à Paris.⁴ Toutefois, Whar-

2. Voir la préface d'Edward Corp pour l'ouvrage d'André Kervella, *La Passion Écossaise* (Paris, 2002). Voir aussi de Jérôme Rousse-Lacordaire, « Maçons hanovriens, Maçons jacobites et Condamnations Romaines », *La Règle d'Abraham*, 18 (décembre 2004), 3-12. Ma contribution à leur débat sera inévitablement condensée dans cet article ; Je fournirai de plus amples renseignements dans deux livres en cours d'écriture : d'abord, une biographie maçonnique politique, *Emanuel Swedenborg, Secret Agent on Earth and in Heaven* ; puis, une suite à mon livre, *Restoring the Temple of Vision : Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture* (Leiden : Brill, 2002), qui couvrira les luttes entre jacobites et hanovriens des années 1690 à fin des années 1750.

3. Eveline Cruickshanks, « Lord Cowper, Lord Orrery, the Duke of Wharton, and Jacobitism », *Albion*, 26 (1994), 37-40.

4. En tant qu'architecte en exercice, Mar travailla en étroite collaboration avec des maçons opératifs en Écosse et était, à n'en pas douter, franc-maçon ; il poursuivit ses grands travaux d'architecture « visionnaires » en exil. Voir Terry Friedman, « A Palace worthy of the Grandeur of the King » : Lord Mar's Designs for the Old Pretender, 1718-30, *Architectural History*, 29 (1986), 102-13. En ce qui concerne l'utilisation par Mar des réseaux inter-

ton avait promis à Jacques III qu'il « avancerait masqué », mais en public, se comporterait en loyaliste des Hanovres et en whig tout en recueillant des renseignements au bénéfice des jacobites. Parti s'installer en Irlande, Wharton devint l'ami de Jonathan Swift (qui avait depuis longtemps des contacts avec la franc-maçonnerie irlandaise et qui était soupçonné d'avoir des sympathies jacobites), du 1^{er} comte de Rosse (membre libertin du Club Hellfire, dont le fils devint grand maître irlandais en 1725, lui aussi, soupçonné de jacobitisme), et d'autres qui devaient devenir des membres nationalistes des loges irlandaises.⁵ Suite à la découverte et à l'échec du complot jacobite suédois au début de l'année 1717, qui prétendument incluait un élément maçonnique, quatre loges de Londres instaurèrent en juin la Grande Loge d'Angleterre fidèle au roi George I^{er}, Électeur de Hanovre, et à ses ministres whigs.⁶ Ce fut donc le début d'une lutte au sein de la franc-maçonnerie qui devait durer des décennies, dans laquelle les défenseurs des « anciennes » traditions stuartistes écossaises et irlandaises disputaient aux défenseurs des principes « modernes » whigs hanovriens, le contrôle des loges qui ne cessaient de se multiplier.

Jean Théophile Desaguliers, physicien, défenseur d'Isaac Newton et pasteur anglican peu convaincu, joua un rôle primordial dans l'installation de la nouvelle Grande Loge. Membre d'une loge active depuis 1714, il participa aux assemblées de la Grande Loge quand ses membres mirent en pratique leur programme loyaliste.⁷ Douglas Vieler, érudit maçonnique, soutient que leur « insistance à vouloir organiser la Grande Loge le jour de la Fête

nationaux maçonniques en 1714, voir Steve Murdoch, « Soldiers, Sailors, Jacobite Spy : Russo-Jacobite Relations 1688-1750 », *Slavonica*, 3 (1996-97),

8. S'agissant de l'association de Wharton avec le comte Erik Sparre dans le complot jacobite suédois, voir Louis Melville, *The Life and Writings of Philip, Duke of Wharton* (Londres, 1912), 52, 63.

5. Philip Crossle et John Heron Lepper, *History of the Grand Loge of Free and Accepted Masons of Ireland* (Dublin, 1925), 71 ; Sean Murphy, « Irish Jacobitism and Freemasonry », *Eighteenth-Century Ireland*, 9 (1994), 79.

6. Pour information à propos d'une implication maçonnique dans le complot jacobite suédois, voir Claude Nordmann, *La Crise du Nord au début du XVIII^e Siècle* (Paris, 1962), 10, 152-53 ; voir aussi Andreas Onnefors, éd., *Mystiskt brödraskap-mäktigt nätverk* (Lund, 2006), 33.

7. Pour de nouvelles perspectives concernant Desaguliers, qui contestent la version hagiographique courante des historiens de la maçonnerie, voir Larry Stewart, *The Rise of Public Science : Rhetoric, Technology, and Natural Philosophy in Newtonian Britain* (Cambridge, 1992), *passim*.

Annuelle avec procession publique » était une riposte au sentiment que la franc-maçonnerie et la rébellion jacobite de 1715 avaient partie liée : « dans une atmosphère d'allégeances partagées », les maçons de Londres alors « centre d'une bonne partie des intrigues intestines du moment, ressentirent le besoin de prouver leur loyauté de façon quasi publique ». ⁸ Au cours des quatre années suivantes, la presse britannique se concentra sur le problème et relata, dans nombre d'articles, les rivalités qui opposaient les maçons traditionnels, partisans du brillant architecte stuartiste, Sir Christopher Wren, aux nouveaux maçons qui soutenaient les médiocres architectes whigs au service du gouvernement des Hanovres. En 1719, lorsque des dignitaires de la Grande Loge apprirent que Richard Rawlinson, maçon jacobite, avait l'intention de publier une histoire de la fraternité, basée sur des documents du 17^e siècle, Desaguliers (alors grand maître) se mit à rassembler des matériaux afin d'écrire une version rivale. Cependant, en janvier 1721, quand, l'antiquaire, William Stukeley, (ami intime de Desaguliers et de Newton) décida de devenir membre de la fraternité, « ayant le sentiment qu'elle contenait les vestiges des mystères des anciens », il nota qu'il fut « très difficile de trouver un nombre suffisant de membres dans tout Londres ». ⁹ En juin, compte tenu de l'éclatement de la *South Sea Bubble* et des espérances grandissantes des jacobites, les Whigs persuadèrent le duc de Montagu de devenir grand maître, ce qui attira « deux à trois cents membres loyalistes ».

C'est à ce moment-là que le duc de Wharton « tomba le masque » et apparut sur la scène maçonnique au grand jour car il abhorrait nombre de nouveaux frères, Montagu en particulier qui, en 1716, par sa conduite méprisante envers leur héros, James Radcliffe, 3^e comte de Derwentwater, avait mérité la haine des jacobites. Alors qu'une bonne partie de la population avait espéré que George I^{er} commue la peine de mort du populaire aristocrate, Montagu ainsi que trois cents de « ses complices dans le mauvais goût et dans une fidélité feinte » donna un bal masqué en l'honneur du roi impopulaire le jour où Derwentwater fut décapité. ¹⁰ Cinq années plus tard, en juin 1721, en réaction à l'élection au

poste de grand maître d'un Montagu honni, Wharton devint membre de la loge maçonnique qui s'assemblait dans St. Paul's Churchyard, bastion des partisans de Christopher Wren. Parmi les maçons opératifs se trouvaient neuf personnes de petite noblesse, toutes toriées ou jacobites. ¹¹ En août, Montagu dépêcha Desaguliers à Édimbourg « pour faire du prosélytisme » afin d'accroître l'influence hanovrienne au sein des loges et pour rassembler d'autres documents, nécessaires à l'élaboration d'une histoire officielle de la Grande Loge qui devait être rédigée par le pasteur James Anderson, presbytérien écossais anti-jacobite. ¹² En mars 1722, la commission Montagu, composée de quatorze membres, approuva les « whiggisantes » *Constitutions des Francs-Maçons* d'Anderson dont la publication fut retardée par la découverte, en mai, d'un complot jacobite de grande ampleur pour lequel le confident de Wren et collaborateur architecte fut accusé de haute trahison. ¹³ Une fois de plus, les maçons jacobites furent soupçonnés de conspiration, ce qui poussa un groupe loyaliste de la Grande Loge à rendre visite au secrétaire d'État le 16 juin pour jurer fidélité au gouvernement des Hanovres. ¹⁴

Leurs actions, en retour, incita Wharton, partisan d'Atterbury, à faire campagne pour le magistère. Se réclamant de « la plus Ancienne Branche de cette Société en ville » et mettant en garde contre les « Faux Frères », les partisans de Wharton se rendirent à la Fête Annuelle de la Grande Loge le 24 juin et réussirent un

11. Aubrey Newman, « Politics and Freemasonry in the Eighteenth Century », *AQC*, 104 (1991), 36.

12. Lisa Kahler, « Freemasonry in Edinburgh, 1721-1746 » (Université de St. Andrews, thèse de doctorat, 1996), 48-55, 77-78.

13. Eveline Cruickshanks and Howard Erskine-Hill, éd., *The Atterbury Plot* (Londres, 2004). Alors qu'il supervisait la construction d'un dortoir à Westminster Abbey, Atterbury travailla en étroite collaboration avec les maçons opératifs qui soutenaient Wren, et il se peut qu'il ait été « accepté » dans la fraternité. Le gouvernement whig tenait Westminster pour une enclave jacobite dangereuse. Quand Walpole l'accusa d'avoir rassemblé 200.000 livres pour le Prétendant, Atterbury soutint que les fonds étaient destinés à ses projets architecturaux. Voir [Richard Willis], *The Bishop of Salisbury's speech... to Inflict Pains and Penalties on Francis (late) Bishop of Rochester* (Londres, 1723), 3 ; voir aussi, Susanna Smith, « The Westminster Dormitory », dans Edward Corp, éd., *Lord Burlington : The Man and Politics. Questions of Loyalty* (Lewiston, 1998), 51-70.

14. *London Journal* (16 juin 1722) ; Alfred Robbins, « The Earliest Years of English Organized Freemasonry », *AQC*, 22 (1908), 71.

8. Douglas Vieler, « As It Was Seen- and As It Was », *Ars Quatuor Coronatorum*, 96 (1983), 88. Par la suite référence *AQC*.

9. Robert F. Gould, « Masonic Celebrities : William Stukeley, M.D. », *AQC*, 6 (1893), 127-38.

10. John Doran, *London in the Jacobite Times* (Boston, 1877), 163.

coup de force surprenant, en vainquant le candidat whig et, ainsi, en faisant élire Wharton grand maître.¹⁵ Selon Robert Samber, franc-maçon catholique original, les musiciens se mirent à jouer un chant jacobite, « Let the King enjoy his own again », jusqu'au moment où « un homme de science et de grand sérieux » (Desaguliers sans aucun doute) les réprimandât.¹⁶ En dépit de l'éloquence déployée par le grand maître Wharton pour défendre Atterbury devant le parlement (éloquence qui suscita l'admiration de Swift), l'évêque fut envoyé en exil sur le continent, emportant avec lui un cadeau de Wharton : une épée avec ces devises gravées, « ne me tirez pas du fourreau sans Raison » et « ne me levez pas sans Honneur ». Dans une élection controversée du futur grand maître, un whig mandaté par le comte de Dalkeith absent remporta, en un seul vote, la ratification de la désignation de Desaguliers comme député grand maître. Alléguant que le décompte du vote était inexact, un Wharton enragé dénonça les débats illégaux puis se retira de là Grande Loge emmenant avec lui tous ses partisans. Quand les *Constitutions* d'Anderson furent finalement publiées en février 1723, ce dernier fit remarquer que le travail avait été complété sous le magistère de Montagu ; plus tard, lorsqu'il publia une édition revue et corrigée en 1738, le nom de Wharton était rayé de l'histoire.

Au cours des deux années suivantes, Wharton continua ses attaques contre le cabinet des ministres whigs de Sir Robert Walpole, attaques qu'il publia dans son journal, *The True Briton*, tout en restant secrètement en relation avec la cour des Stuarts à Rome. Il organisa (ou prétendit organiser) une fraternité quasi-maçonnique, les *Gormogons*, pour concurrencer les « fallacieuses » prétentions aux origines antiques de la Grande Loge hanovrienne. Dans des articles de presse sur les Gormogons, les jacobites faisaient allusion à leurs liens avec des frères à Rome, et cette fraternité au nom étrange marqua le début de nouveaux réseaux entre jacobites de Londres et ceux du continent ; Wharton projetait de rejoindre ces derniers dès que Jacques III l'y autoriserait. Avec le programme de Wharton tourné vers l'Europe, nous assistons à l'émergence, sur la scène internationale,

de nouveaux acteurs maçons, le comte de Mar et ses protégés : Andrew Michael Ramsay, Hector Maclean et Charles Radcliffe le frère cadet du Derwentwater qui fut exécuté. Nous nous trouvons aussi confrontés à l'intensification des rivalités et des factions à l'intérieur du camp jacobite pendant que la pauvreté, la persécution, la paranoïa et l'exil dressaient nombre de « frères », les uns contre les autres. Alors que les partisans anglicans d'Atterbury et de Wharton se retournaient contre les partisans écossais et catholiques de Mar, Ramsay, Maclean et Derwentwater, les courants politiques et religieux devinrent de plus en plus troubles. Au même moment, les défenseurs whigs et hanovriens de Robert Walpole décidèrent de garder le contrôle de la franc-maçonnerie et d'infiltrer les loges rivales. Ce qui explique que, lorsque le pape Clément XII se jeta dans ces eaux agitées en condamnant la franc-maçonnerie en 1738, beaucoup de protestants et de catholiques ne savaient pas qui, au juste, était condamné, problème qui, à ce jour, reste une énigme pour les chercheurs.

Il y a longtemps que les historiens de la maçonnerie présument que le prétendu contact de Wharton avec les Gormogons à Rome émanait de Ramsay dont l'intérêt pour la religion chinoise pourrait avoir été à la source des noms et thèmes chinois utilisés dans les publications des Gormogons.¹⁷ À cette époque, Wharton considérait Ramsay et Mar comme des alliés (et frères maçons ?) dans la cause. Il était probablement au courant que Jacques III, en mai 1722, avait permis à Mar, son ancien mentor, d'établir « un nouvel ordre militaire de chevalerie qui devait s'appeler l'Ordre de la Restauration ». ¹⁸ Mar devait en choisir les membres « surtout parmi les chefs de clans que vous jugerez prêts à agir de tout cœur pour notre cause ». À cette période, Mar, l'épiscopalien travaillait en relation directe avec Ramsay, le catholique, étudiant passionné des ordres chevaleresques et qui se représentait la franc-maçonnerie comme un ordre de chevalerie œcuménique et mystique.¹⁹ Plus tard, Ramsay nota qu'il croyait que Derwentwater, (celui qui fut exécuté), était franc-maçon et qu'il

15. Robert F. Gould, « Masonic Celebrities: the Duke of Wharton, 1722-1723 », *AQC*, 18 (1895), 115-55.

16. Boniface Oenophilus (Henri Albert de Sallengre), *Ebrietatis Encomium: or the Praise of Drunkenness* (introduction et traduction Robert Samber) (Londres, 1723 ; réimpression en fac-similé, New York, 1910), 82.

17. Robert F. Gould, *The History of Freemasonry* (New York, 1885), III, 129-30.

18. Archives Royales, Windsor : 65/39 (16 mai 1722). Citation à partir du microfilm. Par la suite, référence *Stuart Papers*.

19. Cyril Batham « Chevalier Ramsay, a New Appreciation », *AQC*, 81 (1968), 280-315.

espérait restaurer l'ordre dans ses anciennes traditions stuartistes : « Mylord Comte de Derwentwater martyr de la Royauté et de la Catholicité, voulut ramener ici tout à son origine, et restituer sur l'ancien pied ». ²⁰ En dépit du manque de toute autre source d'information concernant l'Ordre des Chevaliers de Mar, des maçons écossais, plus tard, prétendraient que Mar avait servi comme grand maître de l'Ordre du Temple. ²¹

Malheureusement pour les jacobites, Atterbury aigri et paranoïaque, était arrivé à la conclusion que Mar l'avait trahi et qu'il travaillait maintenant comme agent double, ce qui compliqua et contrecarra les efforts déployés par Wharton, Mar, et Ramsay pour mener à bien des initiatives maçonniques rivales vis-à-vis de la Grande Loge anglaise. ²² Ainsi, en 1724, bien que Mar ait réussi à obtenir pour Ramsay la charge de précepteur, à Rome, auprès de Charles Édouard Stuart alors âgé de quatre ans, les critiques d'Atterbury qui faisaient de lui l'agent secret de Mar, ébranlèrent la confiance que Jacques III portait aux deux hommes. ²³ Ramsay était d'autant plus vulnérable que la partie la plus conservatrice du clergé romain redoutait que son catholicisme apparenté à celui de Fénelon le rendît trop libéral et par conséquent inapte à être gouverneur du prince Stuart. À la lecture de ses écrits philosophiques et maçonniques ultérieurs, il est évident que Ramsay se représentait la franc-maçonnerie comme un bastion des premiers idéaux stuartistes : tolérance religieuse, rituel chevaleresque et mysticisme cabalistique chrétien. ²⁴

20. Edward Corp identifie le Comte de Derwentwater comme étant Charles Radcliffe, lequel subit la perte de son domaine, mais le mot très fort de « martyr » semble suggérer James Radcliffe, le frère aîné décapité. Voir l'article de Corp, « La Franc-Maçonnerie », 27. L'identification reste sujette à débat.

21. En septembre 1745 à Edimbourg, « Il y eut un chapitre solennel des Anciens Chevaliers de l'Ordre du Temple de Jérusalem... dix Chevaliers au plus étaient présents, car depuis que Mylord de Mar a démissionné de la charge de Grand Maître, aucune assemblée générale n'a été convoquée » ; voir J.E.S. Tuckett, « Dr. Begemann and the alleged Templar Chapter at Edinburgh in 1745 », *AQC*, 33 (1920), 44.

22. Les accusations d'Atterbury portées contre Mar sont de plus en plus contestées par les chercheurs ; voir Cruickshanks and Erskine-Hill, *Atterbury Plot*, 128-29, 224-226, 284.

23. Pauline McLynn, « Factionalism among the Exiles in France : the Case of Chevalier Ramsay and Bishop Atterbury », *Royal Stuart Papers*, n° 33 (Huntingdon, 1989), 3-14.

24. Voir Marialuisa Baldi, *Verisimile non vero : Filosofia e Politica in Andrew Michael Ramsay* (Milan, 2002), 160-74.

L'intérêt qu'il montrait pour ce dernier avait été renforcé par les discussions qu'il avait eues en Italie avec un juif hétérodoxe, comme le notait son ami Joseph Spence : « L'homme, aux manières de rabbin que rencontra Ramsay, son cabinet de travail distingué, etc. ». ²⁵ Le Juif philosophe qui dénigrait Moïse le traitant de « très grand prestidigitateur » mais admirait Jésus « un grand philosophe », était vraisemblablement le Dr Giuseppe Athias, médecin érudit, dont la bibliothèque (« cabinet de travail ») à Livourne contenait nombre d'ouvrages cabalistiques. ²⁶ Par la suite, Ramsay étudia et cita *Kabbala Denudata* de Knorr von Rosenroth (1677), et il affirma : « tout ce qui relève des Antiquités juives m'intéresse. J'assimile la Cabale Rabinique à la mythologie juive, ce qui n'est pas à mépriser ». ²⁷ Ce sont, apparemment, ses croyances théosophiques éclectiques qui troublèrent et laissèrent Jacques III perplexe et plus tard, il fit cette observation, « Ramsay est un personnage bizarre. Il s'est exposé d'étrange manière à moi-même et aux autres, mais jusqu'ici je ferai preuve d'assez de charité pour ne le considérer que fou ». ²⁸ Quand Ramsay débattit de son credo universaliste avec le colonel John Hay, conseiller principal de Jacques, l'Écossais, sceptique, répliqua, « pour l'amour de Dieu n'allez pas croire qu'une vraie religion en tant que telle existe. Le genre humain n'en est pas capable. S'il l'était, peut-être qu'à la longue pourrait-il générer une indépendance par rapport aux puissances célestes ». ²⁹

25. Joseph Spence, *Observations, Anecdotes, and Characters, of Books and Men*, éd. James Osborn (Oxford, 1966), I, 470.

26. « Giuseppe Athias », *Dictionario Biographico degli Italiani* (Rome, 1962), IV, 525-26. Il se peut que Ramsay ait à nouveau rencontré Athias au cours de la visite du médecin à Paris au printemps 1725. À l'automne 1726, Ramsay demanda à Thomas Carte de lui faire parvenir « des livres philosophiques et Cabalistiques », d'Henry More, « Dr. Allix's upon the Trinity known to the Jews », et une œuvre d'« un autre théologien anglais qui écrivit récemment que les Juifs avaient une connaissance parfaite du mystère de la Trinité » ; Bodleian Library : manuscrit Carte 226, ff. 415-16. Ramsay à Carte (Pontoise, 15 septembre 1726), Athias deviendrait, ultérieurement, membre de la loge anglaise à Florence.

27. Spence, *Observations*, I, 470 ; manuscrit Carte 226, f. 419. Ramsay à Carte (Paris, 22 novembre 1736).

28. Jacques III à Dunbar (décembre 1727) cité dans l'ouvrage d'Alec Mellor, « The Mystery of the Jacobites and the Craft », *Transactions of the Phoenix Lodge*, No. 30, 3 (1971-72), 76.

29. P. McLynn, *Factionalism*, 14 n. 35.

L'amateur allemand d'antiquités, Phillip von Stosch, qui avait été payé par le gouvernement britannique pour espionner les jacobites en Italie, ne mentionna pas la franc-maçonnerie quand il décrit la situation fâcheuse dans laquelle se trouvait Ramsay à Rome. Le 21 novembre 1724, Stosch rapporta à ses bailleurs de fonds britanniques que Ramsay avait demandé à quitter la cour des Stuarts prétextant que Fleury, l'évêque de Fréjus, l'avait rappelé en France afin de s'occuper d'affaires personnelles. Mais la véritable raison était la trop grande liberté dont Ramsay faisait preuve en conversant avec Hay et le général Thomas Foster, qui « traité leurs projets et conduite de chimériques ». ³⁰ Ces projets n'étaient-ils pas la concrétisation de ses rêves : établir une franc-maçonnerie œcuménique mystique comme une fraternité unificatrice pour les jacobites ? Stosch ne savait pas qu'Atterbury envoyait des critiques cinglantes visant Mar et Ramsay, lesquelles changèrent probablement l'opinion d'abord positive que se faisait Hay pour finir par le faire arriver à la conclusion que Ramsay « n'étoit pas assez zélé pour la gloire du maître ». Stosch, anti-catholique, libertin et libre penseur, ajouta que le clergé romain était quelque peu scandalisé « des Principes de Ramsay peu bigots, et de sa manière libre de raisonner à la Française sur toutes sortes de matières ; enfin il étoit parmi les autres jacobites ignorants, l'un homme de Lettres et faisoit par là la figure d'un Hibou parmi les autres Oiseaux ».

Alors qu'il quittait l'Italie, Ramsay écrivit à Abbate Antonio Niccolini, esprit libéral, qui à son tour écrivit à leur ami commun, le diplomate irlandais, John Moleworth, représentant de la Grande-Bretagne à Turin, partisan anti-Walpole de Jonathan Swift :

J'ai reçu une lettre de Turin d'un certain M. Ramsay. C'est un des plus grands génies que j'aie rencontré de ma vie, rien de ce qui concerne les sciences sublimes ne lui est étranger, et bien qu'il épouse la cause du Prétendant, je vous assure qu'il déteste l'esclavage autant que le plus grand Whig d'Angleterre. D'ailleurs, il hait la bigoterie, et apprécie plutôt la libre pensée, bref, c'est un éducateur qui convient bien au

30. Archives Nationales, Kew. *State Papers* : Italie. 85/15 (21 novembre 1724). Par la suite référence *State Papers*. André Kervella a obligeamment corrigé et modernisé la ponctuation et l'orthographe dans mes transcriptions des lettres manuscrites de Stosch, souvent écrites en un français rapide et négligé.

gentilhomme, dont le père entend donner une éducation appropriée à un Roi d'Angleterre, mais il est détesté par les plus grands dévots de la Cour du Prétendant qui disent qu'un tel homme n'est pas apte à élever un prince Catholique Romain. L'épouse du Prétendant est la seule à être de son côté et l'estime, je pense, pour n'être pas sectaire, contrairement à son mari. J'ai lu le programme éducatif du Prince ; c'est un des morceaux les plus sensés qu'il m'est arrivé de voir de toute ma vie. ³¹

En dépit d'une tradition tenace qui veut que Ramsay ait établi une fraternité de maçons ou de Gormogons à Rome, aucun document, à ce jour, n'a été trouvé pour étayer cette affirmation (quoique Ulisse Bacci soutienne qu'une médaille commémorative datant de 1724, indique qu'une loge fut fondée dans la ville cette année-là). ³² Le fait que l'ami de Ramsay, Niccolini, devint par la suite membre de la nouvelle loge britannique à Florence est éloquent (loge qui comptait Stosch parmi ses membres whigs).

Pendant ce temps à Londres, Wharton continuait à utiliser la presse jacobite pour faire la propagande des Gormogons les présentant comme une alternative "ancienne" à la Grande Loge "moderne". Finalement, en juin 1725, Jacques lui ordonna de quitter l'Angleterre et de se rendre à Vienne, où il négocierait en secret un traité entre l'Empire des Habsbourg et l'Espagne au profit de la cause des Stuarts. À Londres, les maçons qui se retrouvaient à l'auberge du King's Arms, dans St Paul's Churchyard, considéraient que Wharton était toujours leur maître et attendaient son éventuel retour. ³³ Leur fidélité donna lieu à une satire de la part d'un maçon concurrent qui dans *The Pig and the Mastiff* (1725) se moqua de la « Loge Mystique », laquelle « suppose que le Duc de Wharton peut succéder à Moïse ». D'après des documents découverts ultérieurement en Suède, Wharton transportait avec lui l'attirail maçonnique qu'il mettrait par la suite à disposition pour des initiations à l'étranger. ³⁴ Il évita Paris à cause de la violente querelle à laquelle se livraient les partisans

31. *Historical Manuscripts Commission. Report on Manuscripts in Various Collections* (Londres, 1901-14), VIII, 382 (Rome, 3 février 1725 n.s.).

32. Carlo Francovich, *Storia della Massoneria in Italia* (Florence, 1974), 39, 54 ; pour la médaille, voir Silvio Gratton, *Trieste Segreta* (Trieste, 1987), 55.

33. Paula Backscheider, *Daniel Defoe : Ambition and Innovation* (Lexington ; 1986), 127.

34. Alain Bernheim, note additionnelle à « The Climate of European Freemasonry, 1730 à 1750 », de Paul Turnbridge. *AQC*, 81 (1968), 120.

de Mar et d'Atterbury, et quand il arriva à Vienne, il dit au diplomate anglais Saphorin « qu'il n'était d'aucune faction et qu'il avait voué le reste de sa vie au plaisir, qu'il était fatigué de la politique et qu'il ne s'immiscerait plus dans les affaires publiques ». ³⁵ Une telle affirmation doublée d'une conduite souvent fantasque et teintée d'ébriété amenèrent beaucoup d'historiens à croire qu'il n'était pas jacobite dans l'âme mais que Jacques III avait toujours apprécié qu'il « avance masqué ». Un diplomate suédois à Vienne, le comte Carl Gustav Tessin, approuva le programme de Wharton. Membre d'une famille d'architectes, liée à la franc-maçonnerie écossaise du 17^e siècle, Tessin rapporta que l'agent britannique Stephen Poyntz avait essayé de le soudoyer pour qu'il espionne les jacobites, ce que Tessin, indigné, refusa de faire. ³⁶ Plus tard, il deviendrait l'ami de Ramsay et insufflerait son mysticisme jacobite et chevaleresque dans la franc-maçonnerie suédoise. ³⁷

Malheureusement pour Mar et Ramsay, le flux incessant d'accusations portées par Atterbury finit par convaincre Wharton qu'ils avaient trahi la cause et en décembre 1725 il promit à l'évêque plein d'amertume qu'il se laisserait « entièrement guidé par lui » et qu'il « suivrait la voie par lui tracée ». ³⁸ En conséquence, il se retira du réseau jacobite de Paris, où Mar comptait encore beaucoup de partisans. Mar craignait que les préjugés anti-catholiques d'Atterbury aient aliéné Fleury (le précepteur du jeune Louis XV) et en plus, il se rendit compte que « c'était envers l'Écosse » que l'évêque « avait le plus de préjugés » et « constata combien il est nécessaire pour les Écossais et les Irlandais de s'entendre », et qu'ils « devraient se considérer comme des frères ». ³⁹ Mar a-t-il contribué à l'organisation de la première loge connue à Paris (appelée plus tard « St Thomas »), qui incluait nombre de ses défenseurs ? ⁴⁰ Faisant son apparition en

1725-1726, la loge recruta ses membres parmi les régiments écossais et irlandais au service de la France, parmi les descendants de la première cour des Stuarts à St Germain, et parmi d'autres exilés jacobites. ⁴¹ Bien que ni le nom de Mar ni celui de Ramsay n'apparaissent dans la liste conservée des membres de la loge, leurs protégés et confidents Sir Hector Maclean et Charles Radcliffe sont supposés avoir joué un rôle primordial dans sa création. ⁴² En tant que chef du clan des Maclean dans les Highlands, le jeune Sir Hector aurait été choisi pour « l'Ordre de la Restauration », de Mar et il se peut qu'il ait recruté des maçons lors de son retour en Écosse de mai 1726 à août 1728. ⁴³ En tant que représentant de la famille Derwentwater dans le nord de l'Angleterre, Radcliffe perpétuerait la tradition maçonnique de la famille. ⁴⁴ Il n'est pas certain que Wharton ait été au courant de cette loge parisienne, mais il craignait que Mar « étant un Ennemi plus secret, n'en était que plus dangereux » ; en outre, « Mar est passé maître dans l'Art de la Duplicité, Art qu'il emploie continuellement depuis sa disgrâce » et il a « monté une Cabale pour l'aider dans ses projets ». ⁴⁵ Atterbury écrivit à Jacques III que Mar « se délecte à rester dans l'ombre, et à disséquer les petites Machinations auxquelles il participe... sans jamais se dévoiler ». ⁴⁶

En février 1726, Wharton arriva à Rome où il fit si grande impression sur Jacques III qu'il fut fait Chevalier de l'Ordre de la Jarretière. Stosch, qui avait juré d'« utiliser vin et argent » pour obtenir des renseignements sur sa personne ne fit mention d'aucune activité maçonnique. ⁴⁷ Cependant, il y a une thèse (non attestée) qui veut que Wharton ait participé à une loge Gormogon

35. *Stuart Papers* ; 84/104 (24 juillet 1725).

36. *Ibid.*, 97/98 (28 septembre 1726) ; éd., Sigrid Leijonhufvud, *Carl Gustaf Tessins Dagbok, 1748-1752* (Stockholm, 1915), 58.

37. Marsha Keith Schuchard, « Jacobites and Freemasons in Sweden : Esoteric Intelligence and Exoteric Politics », *1650-1850*, 14 (2007), 333-55.

38. *Stuart Papers* : 87/168 ; 88/154.

39. Maurice Bruce, « The Duke of Mar in Exile, 1716-1732, » *Transactions of the Royal Historical Society*, 4^e s., 20 (1937), 169, 171.

40. André Kervella argue que la loge à l'origine, ne s'appelait pas « St Thomas ».

41. Pierre Chevallier, *Les Ducs sous l'Acacia* (Paris, 1964) 27-29, 141 ; Edward Corp, « The Stuart Court at St Germain en Laye », dans *Lord Burlington*, 10-12, 20-21.

42. Pendant des années Mar se soucia d'aider à l'éducation et au bien-être du jeune Maclean ; *Stuart Papers* : 93/59 (5 juin 1722) ; 118/147 (2 août 1728).

43. *Stuart Papers* : 93/59 (16 mai 1726) ; 118/147 (2 août 1728).

44. En ce qui concerne les associations maçonniques de James Radcliffe, le décapité, voir Frederick Pick, « Preston : the Gild and the Craft », *AQC*, 59 (1948), 105 ; Norrie Paton, *The Jacobites : Their Roots, Rebellions, and Links with Freemasonry* (Fareham, 1994), 23 ; Leo Gooch, *The Desperate Faction ? The Jacobites of North- East England, 1688-1745* (Hull, 1995), 38-40.

45. *Stuart Papers* : 87/168 (novembre 1725) ; 91/63 (février 1726).

46. *Ibid.*, 101/19 (30 décembre 1726).

47. *State Papers* : 85/16 (30 mars 1726).

à Rome.⁴⁸ Cyril Batham affirme que Wharton rencontra son condisciple Gormogon, Ramsay, pendant son séjour et Stosch mentionna que Ramsay était à Rome à cette époque-là, en qualité de précepteur de Richard Hales.⁴⁹ Toutefois, les historiens de la maçonnerie n'ont pas remarqué que Wharton partageait, alors, l'hostilité d'Atterbury envers Ramsay et Mar, car ils ont supposé que les maçons jacobites offraient un front uni. Wharton accorda sa fidélité absolue à Atterbury, au duc d'Ormonde, l'anglican, et à l'épiscopalien George Keith, comte Marischal, qui tous nourrissaient en privé des sentiments anti-catholiques, et dont Fleury se méfiait. En juillet, de retour à Paris, Ramsay passa dix jours avec Mar pendant lesquels ils travaillèrent ensemble à un plan visant à restaurer Jacques III sur le trône, plan que les partisans d'Atterbury très certainement combattraient.⁵⁰

Il semble probable que l'Ordre du Toboso de Marischal, pseudo chevaleresque et quasi maçonnique, avait déjà recruté Wharton, car celui-ci se disait dernièrement « empreint de l'Esprit de la Chevalerie Errante » alors qu'il cherchait à égaler « Don Quichotte son prestigieux prédécesseur » et ressassait « tous mes livres de Chevalerie ». ⁵¹ À son arrivée en Espagne, il fut accueilli par le pasteur anglican irlandais, Ezekiel Hamilton, maçon et Chevalier du Toboso, qui porta des santés à la restauration et « to a fair meeting on the green » (à une assemblée sur le gazon), geste rituel de l'Ordre.⁵² Wharton fonda une loge maçonnique à Madrid, qui dut opérer de concert avec Marischal, franc-maçon lui aussi, et son Ordre du Toboso.⁵³ À partir de là, les eaux de la franc-maçonnerie jacobite deviennent encore plus troubles pour l'historien.

Pendant ce temps en Grande-Bretagne, la résistance à la domination de la Grande Loge de Londres s'intensifiait dans le nord de l'Angleterre et en Irlande. Le 27 décembre 1726, à York, Fran-

48. Francovich, *Storia*, 39.

49. *State Papers* 85/15 (29 décembre 1725). Ramsay se trouvait toujours en Italie le 3 juillet 1726 ; voir Ingamells, *Dictionary*, 443. Je suis reconnaissante à Edward Corp pour ces références.

50. *Stuart Papers* : 95/35 (juillet 1726).

51. *Ibid.*, 90/ illisible. (10 février 1726)

52. *Ibid.*, 93/111 (juillet 1726).

53. R. Gould, « Wharton », 128-29. Selon Franck McLynn, Hamilton, Marischal, et Ormonde étaient tous francs-maçons ; voir son ouvrage *Charles Edward Stuart* (1988 ; Oxford 1991), 532.

cis Drake, antiquaire et médecin jacobite, affirma que la ville cathédrale, et non Londres, était le berceau le plus ancien de la maçonnerie et méritait donc le titre de Grande Loge de *Totius Angliae*. Et il ajouta dans un post-scriptum provocateur qu'au Moyen Âge « Derventio » était pour le roi Édouard son « Principal Lieu de Résidence », référence subtile à la demeure ancestrale des comtes de Derwentwater.⁵⁴ Il semble certain que Drake ait été au courant du rôle maçonnique que joua Charles Radcliffe à Paris malgré le mystère profond qui entourait toute activité jacobite à St. Germain. Ayant épousé une veuve fortunée, la comtesse de Newburgh, Radcliffe partit pour Turin en janvier 1727, où il pria Jacques III de lui allouer une somme d'argent afin de lui permettre de faire venir sa famille en Italie, en ajoutant qu'il espérait voir le roi « cette année l'Épée à la Main ». ⁵⁵ En juillet Stosch nota que Radcliffe, sa riche épouse et ses filles ravissantes étaient arrivés à Rome, apportant avec eux beaucoup de « merchandizes de galanterie ». ⁵⁶ Le désignant comme le « frère de Lord Derwentwater décapité », Stosch fut bientôt convaincu que Radcliffe était l'ennemi le plus dangereux du gouvernement des Hanovres en Angleterre, car sa personnalité charismatique, ses réceptions libérales et sa famille agréable lui attiraient des partisans parmi ses visiteurs tant anglais qu'italiens. ⁵⁷ Les disparitions occasionnelles de Radcliffe, pendant lesquelles il perdait sa trace en Italie, l'inquiétaient tout particulièrement. ⁵⁸ Comme nous le verrons plus tard, c'est dans ces circonstances que le jeune homme intrépide se rendait secrètement en France et en Grande-Bretagne pour nouer des liens maçonniques. Néanmoins, il est surprenant que Stosch n'ait fait mention d'aucune activité maçonnique jacobite au cours des dix années passées à surveiller Radcliffe en Italie. À moins de trouver de nouvelles informations dans ses papiers, il semble que les jacobites aient réussi à tenir leurs activités maçonniques tellement secrètes que cet espion passé maître en la matière, et qui allait bientôt devenir un maçon hanovrien convaincu, ne put les déceler. ⁵⁹

54. Douglas Knoop et G.P. Hamer, *Early Masonic Pamphlets* (Londres, 1978), 120.

55. *Stuart Papers* : 101/137 (18 janvier 1727) ; 102/84 (30 janvier 1727).

56. *State Papers* : 105/124 (19 juillet 1727).

57. *Ibid.*, 85/16, f. 536 (12 mai 1729).

58. *Ibid.*, 105/235, 238,241 (octobre-novembre 1727).

59. D'après Ferrer-Benimeli, les archives du Vatican ne portent aucune mention de la loge jacobite à Rome, mais il pourrait s'en trouver dans une

De retour en Espagne Wharton, de plus en plus alcoolique, se convertit au catholicisme pour pouvoir épouser une dame d'honneur irlandaise au service de la reine d'Espagne, décision qui affligea terriblement Atterbury. Ezekiel Hamilton écrivit à Hay (devenu comte d'Inverness) que Wharton, qu'il avait d'abord considéré comme un génie et admiré en tant que tel, tenait absolument à devenir précepteur du Prince Charles Édouard Stuart. Hamilton se souvenait probablement que lorsque Ramsay fut engagé comme précepteur du prince alors âgé de quatre ans, Wharton avait souhaité que le professeur « puisse inculquer à sa charge royale le goût des plaisirs dépravés ». ⁶⁰ Hamilton craignait maintenant qu'en tant que « membre célèbre du club Hell-Fire », il « essaie de déboussoler ou de "Whartoniser" le Roi », et de changer « le caractère doux et clément des Stuarts en celui d'un Caligula ou d'un Néron ». ⁶¹ Wharton voulait aussi devenir le chef des papistes en Angleterre, car il tenait le duc de Norfolk « pour un homme faible et peu actif ». Les activités maçonniques de Ramsay et de Norfolk en Angleterre en 1729-1730 illustreront le bien-fondé de ce dernier point. La mort de George I^{er} en juin 1727 amena plus d'un jacobite et d'un tory à espérer un règne plus pacifique, car George II détestait son père aussi bien que Walpole, et la rumeur courait que Wharton ferait la paix avec le gouvernement afin de recouvrer ses vastes domaines. Ce sont peut-être ces circonstances qui ont incité des membres de sa loge à Madrid à écrire à la Grande Loge de Londres, le 15 février 1728, afin de faire l'éloge des actes de Wharton en tant que « second député » de Henry Hare, Lord Colerane, grand maître anglais du moment. ⁶² Les dignitaires affirmèrent que Wharton était d'accord pour qu'ils envoient à Londres les actes de la loge,

section toujours interdite aux chercheurs ; voir son ouvrage *les Archives secrètes du Vatican et de la Franc-Maçonnerie* (Paris, 1989), 128. L'unique preuve de l'existence de la loge est le Livre des Minutes de 1735-1737, qui resta inconnu des profanes jusqu'au moment où John McGowan le donna à la Grande Loge d'Écosse en novembre 1800 ; il devint accessible au public quand F.J. Hughan le publia dans *The Jacobite Lodge at Rome, 1735-1737* (Torquay, 1910). Je remercie Edward Corp qui m'a permis d'identifier McGowan.

60. Alice Shield et Andrew Lang, *The King Over the Water* (Londres, 1907), 368.

61. *Stuart Papers* : 95/110 (20 juillet 1726).

62. Robert F. Gould, « Wharton », 128-29.

les arrêtés, et la liste des adhérents, accompagnés d'une demande d'inscription sur les registres de Londres comme loge régulièrement constituée, requête satisfaite le 17 avril.

La participation de Wharton aux côtés de l'armée espagnole au siège de Gibraltar amena George II à l'accuser de trahison, tandis que beaucoup de jacobites applaudissaient ses exploits militaires. Cependant, sa conduite irréfléchie en Espagne affligea Jacques III, qui essaya d'empêcher sa venue en Italie. Toutefois, quand Wharton arriva à Parme en mai 1728, Jacques III accepta à contrecœur de le rencontrer en privé, avant le départ de Wharton pour la France, avec son propre programme secret. En juin, Jacques informa son agent Daniel O'Brien que « Wharton devrait se trouver à Paris ou alentour. Je l'ai vu sans témoins. Je ne connais pas ses intentions réelles, quoiqu'il m'assure de sa fidélité ». ⁶³ À ce moment-là, O'Brien, membre de la loge parisienne, plaidait l'innocence de Ramsay, Mar, Dillon, et des lords Landsdowne et North face aux diffamations d'Atterbury. Par ses jalousies irrationnelles et ses attaques incontrôlées l'évêque s'aliéna non seulement les maçons parisiens mais aussi Wharton et Jacques III. ⁶⁴ Tandis que plusieurs jacobites œuvraient à réconcilier Wharton et Mar, le premier essayait de moins boire tout en (ironiquement) accusant le dernier d'ivrognerie. ⁶⁵ Installé à Rouen, Wharton travailla avec l'imprimeur Nathaniel Mist à la publication d'une série d'attaques virulentes contre la corruption de Walpole et des Hanovres en Angleterre qui « rendirent Walpole et la reine Caroline furieux », tandis qu'elles gagnèrent l'admiration (et le pardon) des partisans de Mar et de Ramsay à Paris. ⁶⁶ Alors qu'il s'efforçait de rétablir sa réputation, le duc réjouit rapporta à Jacques III qu'il allait rencontrer des « agents intermédiaires » d'Irlande et de la Cité de Londres qui devaient organiser un soulèvement, mais que tout ceci devrait rester celé même des courtisans de Jacques. ⁶⁷

63. *Ibid.*, 117/85 (20 juin 1726).

64. S'agissant de la défense d'O'Brien par Wharton contre Atterbury qui était dépeint comme « quelqu'un devant qui personne ne trouve grâce », voir *Stuart Papers* : 118/57 (6 août 1728). Quant à la plainte de Jacques III à propos des « lettres geignardes », d'Atterbury voir *Stuart Papers* : 120/100 (20 septembre 1728).

65. *Ibid.*, 122/110 (19 décembre 1728).

66. *Ibid.*, 119/112 (28 août 1728) ; 120/185 (18 septembre 1728).

67. *Ibid.*, 118/66 (17 juillet 1728).

D'après un document jacobite suédois, Wharton officia comme grand maître des loges de France au cours de cette période.⁶⁸ Sollicita-t-il aussi ses frères en Irlande et en Angleterre, dont beaucoup d'entre eux restèrent fidèles à son leadership maçonnique même après son départ pour le continent ? De retour à Paris en février 1729, Wharton réussit à garder ses agissements si secrets que le comte Waldegrave, ambassadeur britannique chargé de le surveiller étroitement, n'eut pas connaissance de ses activités maçonniques, se contentant de remarquer que Wharton « se tient caché à Paris » et qu'on lui « fait l'honneur d'une garde à St. Germain » (grâce à la protection de Louis XIV et plus tard celle de Louis XV, pas plus Waldegrave que Fleury n'arrivèrent à violer la retraite privilégiée qu'offrait le palais).⁶⁹ Malheureusement, cette période idyllique fut de courte durée. Bien qu'il se vantât faussement de ne boire qu'une pinte de vin au dîner et une bouteille au souper, les excès de Wharton amenèrent Jacques III, le parcimonieux, à lui donner l'ordre de regagner l'Espagne, ce qui poussa le duc à se lamenter, « Retourner en Espagne... équivaldrait pour moi à une condamnation à être enterré vivant ». ⁷⁰ En mai 1729, l'alcoolisme de Wharton qui allait s'aggravant et ses énormes dettes le forcèrent à quitter Paris, juste au moment où les jacobites projetaient de nouvelles initiatives maçonniques.

Depuis mai 1728, les agents de Jacques III à Paris examinaient une requête émanant des catholiques en Angleterre qui désiraient que Ramsay soit dépêché à Londres dans le but de persuader Walpole d'assouplir les lourdes sanctions qui pesaient sur les papistes suite au complot d'Atterbury.⁷¹ Bien que Ramsay fût recommandé par le duc de Norfolk et Lord Stafford, le projet fut abandonné car le serment d'allégeance requis aurait porté préjudice à la cause de Jacques.⁷² Le 16 juillet 1729, Ramsay écrivit à Thomas Carte qu'il avait toujours l'intention de se rendre à Londres, et il écrivit à un frère maçon français qu'il ne pourrait pas correspondre avec leurs amis, surtout ces jacobites à Avignon, « ville fameuse par son louable attachement au Roy de

68. B.J. Bergquist, *St. Johannislogen den Nordika Första* (Stockholm, 1935), 46-48.

69. *State Papers* : 78/196 (19 février 1729) ; 78/196 (23 février 1729).

70. *Stuart Papers* 120/151 (1^{er} septembre 1728).

71. George D. Henderson, *Chevalier Ramsay* (Londres, 1952), 131.

72. *Stuart Papers* : 117/34 (10 juin 1728) ; éd., Patrick Fagan, *Ireland in the Stuart Papers* (Dublin, 1995), I, 111-12.

droit », ajoutant « vous m'entendez *verbum sapienti sot est* ». ⁷³ Déçus par la prudence et l'inaction de la part de Fleury et de Jacques III il apparaît que les maçons jacobites aient décidé de poursuivre leur programme indépendamment du cardinal et du roi.

Le premier acte fut accompli par Thomas Howard, 8^e duc de Norfolk, auquel Wharton avait précédemment espéré succéder à la tête des catholiques anglais. Norfolk avait pris part à la rébellion jacobite de 1715 mais ensuite il courtisa les hanovriens, action qui amena son épouse, jacobite inflexible, à le quitter.⁷⁴ Puis il rejoignit la cause en catimini, et en 1725, Wharton le porta sur la liste des partisans des Stuarts alors qu'il se gardait de prendre parti en public.⁷⁵ Selon les dires du whig, James Anderson, Norfolk était issu d'une vieille famille maçonnique, connexion qu'il mit à profit lorsqu'il lança une campagne dans le but de prendre de l'ascendant dans la Grande Loge.⁷⁶ Le 27 février 1729, il fut initié à la *Horn Lodge, Westminster*, qui comptait beaucoup de politiciens douteux en place au gouvernement, des députés et deux anciens grands maîtres whigs (Desaguliers et le duc de Richmond). Norfolk recruta vite de nouveaux partisans et fut élu maître de la loge.

En mars, Ramsay arriva à Londres où il sollicita les partisans pour obtenir des fonds et rencontra nombre de jacobites et de maçons. Lui et Norfolk ont du être informés de l'arrivée secrète de Charles Radcliffe, le proscrit, en juin 1729, période au cours de laquelle il retrouva souvent John Byrom, grand maître du « Cabala Club » et chef du « réseau d'espionnage jacobite » entre Manchester et l'Écosse.⁷⁷ Membre de la loge française à Londres, Byrom subit les taquineries de son ami maçon whig, Martin Folkes, à propos d'une rumeur qui rapportait qu'il était « allé à Rome à pied pour voir le Prétendant ». Plus tard, un auteur whig, affirma dans un pamphlet, que Radcliffe s'était mis à venir fréquemment à Londres incognito, sous le nom de « Johns », pour

73. Françoise Weil, « Ramsay et la Franc-Maçonnerie », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 63 (1963), 274.

74. Paul Monod, *Jacobitism and English People, 1688-1788* (Cambridge, 1989), 133-34 ; John M. Robinson, *The Dukes of Norfolk* (Oxford, 1982) 149-54.

75. *Stuart Papers* : 83/89 (juin 1725).

76. Anderson, *Constitutions* (1738), 99.

77. Joy Hancox, *The Queen's Chameleon : The Life of John Byrom* (Londres, 1994), 79, 81, 98.

semer la rébellion ; pire encore, que « les secrets du gouvernement » étaient par conséquent « livrés à l'ennemi ». ⁷⁸ Stosch, qui faisait surveiller Radcliffe de près par ses espions, admit en 1732 que le « jacobite outré » avait réussi précédemment à se rendre au moins deux fois en Angleterre depuis son évasion de la prison de Newgate en 1716. ⁷⁹

Le 27 décembre 1729, les jacobites furent récompensés de leurs efforts quand le grand maître, James King, 4^e baron Kingston, avança le nom de Norfolk pour lui succéder à la tête de l'organisation de la Grande Loge. Kingston était issu d'une famille jacobite catholique irlandaise, et malgré sa conversion à l'anglicanisme et à son entrée à la Chambre des Lords, Walpole le soupçonna quand même de désengagement. ⁸⁰ En mars 1730, Ramsay entra dans la *Horn Lodge* qui était à présent sous le magistère d'un jacobite clandestin. Bien que la nouvelle édition de *Cyrus* lui attirât louanges et distinctions variées, en juillet, Ramsay, désabusé quant à la société anglaise et à son impiété, repartit pour la France, où bien entendu Norfolk le rejoignit. Le 20 août, le *Norwich Gazette*, journal jacobite qui avait couvert sans interruption l'ascension de Norfolk au sein de la franc-maçonnerie, publia une déclaration surprenante :

Nous apprenons que des Gentilshommes revenus de France récemment disent entre autres choses, Que sa plus Chrétienne Majesté avait été faite FRANC-MAÇON, dans les Formes usuelles, par le Duc de Norfolk, Grand Maître de la Société ; et que sa Majesté avait rarement eu l'air plus réjouï qu'au cours de cette Cérémonie. ⁸¹

Ce compte rendu jacobite n'était certainement qu'un vœu pieux, mais il est sûr que Ramsay nourrissait l'ambition d'initier le roi de France. Toutefois, c'est le seul rapport connu de l'affiliation de Louis XV antérieur à 1737.

Au cours du séjour de Norfolk à Paris, durant l'hiver 1729-1730, les jacobites initièrent trois jeunes nobles suédois : John Sack, Gustav Horn, et Nils Bielke, tous fervents partisans des

78. Anonyme, *A Sketch of the Life and Character of Mr Radcliffe* (Londres, 1746), 19. Radcliffe était emprisonné à la Tour de Londres et attendait son exécution quand ce texte a été rédigé.

79. *State Papers* : 98/37 (2 août 1732).

80. Murphy, « Irish Jacobitism », 79.

81. Gilbert Daynes, « The Duke of Norfolk », 1730-1731, *AQC*, 29 (1926), 109-10.

Stuarts. En fait, l'acquisition par Norfolk de l'épée de Gustave Adolphe, célèbre roi guerrier suédois, et le don qu'il en fit pour qu'elle serve dans les assemblées de Grandes Loges faisait probablement partie de son programme d'ouverture sur la Suède. Ensuite Norfolk se dirigea vers l'Italie, où en décembre Stosch rapporta que le duc « aura un difficile rôle à jouer ici, où son nom est connu de beaucoup ». ⁸² Le 13 janvier 1731, le colonel Burges, consul anglais à Venise, mentionna que Norfolk, avec « le jeune M. Southcott », était dans la ville sans toutefois vouloir aller à Rome, « craignant peut-être de porter ombrage chez nous, qu'il est bien trop prudent, et j'espère, qu'il a trop de devoirs envers sa Majesté pour s'y rendre jamais ». ⁸³ Southcott était apparenté à l'abbé Southcott qui avait pris part auparavant au complot jacobite suédois et aidé à organiser le voyage de Ramsay en Angleterre.

Bien que Burges comptât sur la fidélité de Norfolk, les jacobites, à Londres, espéraient toujours son soutien. Le 15 janvier 1731, ils écrivirent à l'imprimeur Mist, installé cette fois à Boulogne, que « des personnes adéquates » de « votre côté de la mer » devraient s'entretenir avec Norfolk du versement d'une somme importante destinée à un soulèvement projeté, mais Norfolk « extrêmement cupide et fier doit avoir l'assurance d'intérêts conséquents ». ⁸⁴ Le 8 février, Mist écrivit à Jacques III que Norfolk « doit avoir absolument une grosse somme d'argent sous la main » provenant des baux qu'il « obtint, pour ne pas dire acheta, par un Acte de Parlement » qui lui permettaient, à partir d'amendes, de réaliser d'énormes profits. ⁸⁵ On ne sait pas si Norfolk rencontra Jacques III ou les maçons jacobites en Italie, mais à son retour en Angleterre Walpole le fit surveiller. C'est alors qu'il fut victime d'une mystérieuse maladie qui se prolongea, et on raconta que son cas « laissa les médecins tout à fait perplexes ». À sa mort, le 23 décembre 1732, la rumeur courut qu'il avait été empoisonné. ⁸⁶

82. *State Papers* : 88/32 (14 décembre 1730).

83. *Ibid.*, 99/63 (13 janvier 1731).

84. *Stuart Papers* : 142/142 (15 janvier 1731).

85. *Ibid.*, 142/141 (8 février 1731).

86. Cédant à la pression de Walpole (et craignant peut-être pour sa vie) le 9^e duc de Norfolk fit publiquement acte d'allégeance à George II, mais en 1737 une assemblée secrète de catholiques jacobites se tint à sa résidence londonienne. *Stuart Papers* : 194/159 (15 mars 1737). En 1747, quand la loge maçonnique du duc de Norfolk fut inscrite au registre écossais, des membres affirmèrent que sa fondation remontait à 1685 ; voir Robert F. Gould, *Military Lodges* (Londres, 1899). 40.

En juillet 1731, Marischal Keith quitta l'Espagne pour Rome, où Jacques III l'accueillit chaleureusement, mais bien vite, il exacerbait les dissensions parmi les jacobites. Il était résolu à remplacer les conseillers de Jacques III, Lord Dunbar et ses alliés, par lui-même, Ormonde et Atterbury. Bien qu'il rencontrât régulièrement Derwentwater qui essayait d'aplanir les rivalités, la conduite égoïste de Marischal, étayée par les diffamations irascibles d'Ezekiel Hamilton, finit par avoir l'effet inverse. En août 1731, Hamilton écrivit à Jacques III de se défendre, « en vrai chevalier », contre les accusations de ses ennemis qu'il était « chaleureux, passionné, violent, intraitable », mais les attaques incessantes envers Mar, Dillon, et O'Brien insupportèrent tant le roi que celui-ci pressa Ormonde de venir à Rome « pour nous délivrer de Zeckie... car il est très pénible et malveillant et a, je le crains, beaucoup à dire à Marischal, dont le grand héros est l'évêque [Atterbury]... j'espère grandement qu'il [Marischal] ne se laissera pas contaminer par eux ». ⁸⁷ Alors que Marischal tantôt fanfaronnait tantôt boudait, Jacques finit par se ressaisir et il écrivit à Inverness que « Marischal s'est résolu à cesser toute ingérence, et se sent probablement quelque peu honteux du rôle qu'il a joué dans cette affaire, mais a été trompé par Zecky qui a montré... un esprit rebelle et a manqué de respect envers ma personne ». ⁸⁸ En septembre, Jacques III écrivait, « je pense que Lord Marischal et Zeckie ont pour ainsi dire compris que l'on ne peut me traiter comme un enfant, et que j'agirai comme bon me semble, et me fierai à mon propre jugement ». ⁸⁹ Ce qui provoqua par dessus tout sa colère fut leur tentative d'éloigner Charles Édouard, et de lui et de l'église catholique, car ils espéraient emmener le prince en Avignon pour qu'il soit élevé par Ormonde en protestant. ⁹⁰ Lord Bolingbroke, que Jacques III détestait, plaidait pour un semblable projet : envoyer le prince en Suisse protestante ; ce qui fit craindre à Jacques que ces jacobites protestants soient manipulés par des agents hanovriens.

Tandis que la « ligue Atterbury » intriguait pour dissocier la cause stuartiste du catholicisme, Radcliffe s'ingéniait à réconcilier ses membres avec le pape et les partisans de Jacques III à la

87. *Stuart Papers* : 147/84 (30 juillet 1731) ; 147/195 (14 août 1731).

88. *Ibid.*, 148/57 (29 août 1731).

89. *Ibid.*, 148/182 (26 septembre 1731).

90. *State Papers* : 78/203 (14 août, 23 novembre 1732).

cour papale. Il savait que Stosch et ses agents répandaient des rumeurs et fomentaient des querelles, il s'appliqua, donc, à chasser l'espion hors de Rome. Stosch se plaignit aux ministres anglais que les jacobites déclaraient que « je suis un homme dangereux qui imagine des desseins pernicioeux à l'encontre du Prétendant. Les Catholiques de Grande-Bretagne et d'Irlande proclament que je ne crains ni homme ni Dieu, que je suis un athée et un Machiavel ». ⁹¹ Il mentionna que Radcliffe avait menacé de l'assassiner, tant et si bien qu'il fut forcé de s'enfuir à Florence en février 1731. Utilisant de nouveaux espions pour surveiller la cour des Stuarts à Rome, il relata que Radcliffe et « sa Cabale » et « Le Club » tenaient des réunions secrètes à leurs résidences dans lesquelles ses agents ne pouvaient entrer. ⁹² Il ne fit pas le lien entre celles-ci et la maçonnerie, et à ce jour on ne sait toujours pas s'il était au courant de l'affiliation maçonnique de Radcliffe, Marischal, Hamilton et Ormonde. D'après le fragment restant des registres de la loge jacobite qui couvre les années d'août 1735 à août 1737, il est évident que les frères à Rome avaient tenu des réunions antérieures. Singulièrement, aucune référence à cette loge n'a encore été trouvée dans les documents volumineux de Stosch quoique plus tard il commentera abondamment la loge hanovrienne à Florence.

Si Stosch n'avait pas connaissance des activités maçonniques jacobites, il en allait tout autrement de ses commanditaires, Walpole et Newcastle qui décidèrent de lancer une contre-offensive sur le continent. En septembre 1731, la Grande Loge de Londres envoya Desaguliers à La Haye pour initier l'héritier des Habsbourg, le duc François de Lorraine, et en octobre, il tint une loge spéciale en sa propre demeure dans le Norfolk pour conférer au duc de Lorraine le troisième degré de maître. Parmi les initiés se trouvait Walpole en personne alors que Newcastle, son ministre des Affaires Étrangères anti-jacobite, recevait le degré de maître. ⁹³ Le premier ministre, retors, était déterminé à obtenir une

91. *Ibid.*, 98/32, f. 44 (30 mars 1730).

92. *Ibid.*, 98/148 (1^{er} septembre 1731).

93. Edward Stopler, « The Initiation of the Duke of Lorraine », *AQC*, 95 (1982), 170-79. L'initiation de Walpole révolta tellement Lord Kingston, grand maître en Irlande, qu'il rompit toute relation avec la Grande Loge d'Angleterre, et par la suite ce furent les nationalistes irlandais qui prirent la tête des loges en Irlande ; voir Philip Crossle, « Freemasonry in Ireland, circa 1721-1731 », *The Lodge of Research*, No. CC.Ireland. *Transactions for the Year 1924* (Dublin, 1931), 148, 168.

nouvelle alliance avec l'Autriche car il redoutait que la découverte de l'alliance hanovrienne gênante passée entre l'Angleterre, la France et la Suède offre de nouvelles opportunités aux jacobites. Après avoir infiltré les loges en Angleterre et en France, les agents de Walpole prêtèrent la main à l'organisation d'une loge loyaliste à Florence, dont Stosch et le médecin juif, le Dr. Athias, furent parmi les premiers membres.⁹⁴ La loge attira des diplomates whigs et des voyageurs loyalistes, ainsi que divers intellectuels italiens libéraux.

Tandis que les maçons hanovriens orchestraient leur contre-attaque à Florence et à La Haye, Marischal se servait de son Ordre du Toboso quasi maçonnique pour tenir des réunions secrètes, rituelles et fraternelles. Les chevaliers parrainaient des concours pseudo chevaleresques et portaient les toasts rituels « to a fair meeting on the green » ; plus important encore, ils initièrent Charles Édouard alors âgé de douze ans ainsi que Henri Stuart, sept ans, ce qui ne sembla pas alarmer leur père, pourtant si prudent.⁹⁵ Le 2 février 1732, William Hay écrivit à un compagnon tobosan en Russie que « nos jeunes Princes sont protecteurs de l'Ordre et qu'ils portent les anneaux ». ⁹⁶ Marischal « était le héros de la cause », tandis que Sir William Livingstone, 3^e vicomte Kilsyth, servait comme grand maître, assisté de Sir William Maxwell, 5^e comte de Nithsdale.⁹⁷ Le rôle le plus important de l'Ordre fut le développement d'un réseau de communications international entre des chevaliers compagnons en Russie, en France, en Hollande, et en Angleterre. Toboso, très certainement, est aussi à l'origine de la création d'une fraternité chevaleresque semblable en Suède : « Awazu och Wallasis ». Le comte Axel Wrede Sparre, chevalier suédois influent fut initié à Paris en mai 1731 par les jacobites, puis, à ce qu'on croit, se rendit en Italie où il se peut qu'il ait parlé du Toboso à son parent, John

94. Nicolas Hans, « The Masonic Lodge in Florence in the Eighteenth Century », *AQC*, 47 (1955), 109-12.

95. Steve Murdoch, « Tilting at Windmills : The Order of Toboso as a Jacobite social Network », conférence donnée au Jacobite Studies Trust à la British Academy en juillet 2007. Je suis reconnaissante au Professeur Murdoch de m'avoir envoyé son article.

96. *HMC. report on the Manuscripts of the Earl of Eglinton*. 10^e rapport. Appendice A., éd. Sir John Stirling Maxwell, et al. (Londres, 1885), 178.

97. Edward Corp me fait remarquer que pas plus les francs-maçons jacobites que les chevaliers du Toboso n'utilisaient leurs titres au sein de leurs fraternités respectives.

Sack, lui aussi initié à Paris.⁹⁸ En janvier 1732, Sack organisa, en secret, les chevaliers de « Awazu och Wallasis », qui soutenaient l'alliance française et la cause stuartiste. Comme nous le verrons, Wrede Sparre participera, plus tard, avec Derwentwater au développement de la maçonnerie jacobite en Suède.⁹⁹

Malgré le succès international des Tobosans, la convivialité des chevaliers à Rome fut compromise par les attaques rageuses d'Ezekiel Hamilton qui affirma avoir servi comme grand maître en Espagne en 1726, attaques dirigées contre le comte de Dunbar. Hamilton, de concert avec Marischal s'appliqua à dresser le prince Charles contre Dunbar, son ancien gouverneur. Pis que cela, en 1733 « le pasteur anglican en disgrâce... surpassa sa folle insolence antérieure envers le roi en écrivant à Charles Édouard pour lui demander de désavouer l'autorité de son père ». ¹⁰⁰ Jacques III, fortement courroucé, ordonna à Hamilton de quitter Rome, ce qui incita ce dernier à rédiger d'autres libelles vis-à-vis de Dunbar au nom du chapitre du Toboso, diffamations qui furent publiées intégralement en 1734.¹⁰¹ Aux dires de Steve Murdoch « la majorité écrasante » des Tobosans étaient ou des épiscopaliens ou des anglicans « non-jureurs », mais « il n'y avait aucune restriction à l'affiliation des catholiques ». ¹⁰² Cependant, certains dirigeants du Toboso pensaient bien pouvoir détourner les princes Stuarts, en particulier Charles Édouard, de l'allégeance papiste de leur père. Bien que Jacques recommandât une politique de tolérance religieuse et qu'il admît des protestants à sa cour, il jugeait les actes du trublion Hamilton, séditionnel. Par conséquent, s'il pensait qu'un lien existait entre la société secrète à majorité protestante de Hamilton et la franc-maçonnerie, il se peut que ces médisances tobosanes aient concouru plus tard à

98. Joseph Gabriel Findel, *History of Freemasonry*, 2^e éd. revue et corrigée ; éd. Murray Lyon. (Londres, 1869), 327.

99. Roger de Robelin, « Die Johannis-Freimaurerei in Schweden während des 18. Jahrhunderts, *Gold und Himmerblau : Die Fraumaurerei, Zeitlöse Ideal* (Turku/Abo, 1993), 34-35.

100. McLynn, *Charles Edward Stuart*, 43 565 n. 44.

101. Pour consulter la diatribe de 8 pages, voir Bodleian Library : Rawlinson manuscrit 47. *SOME OBSERVATIONS made by the Earl of Dunbar, on a paper lately published by Mr. Ezekiel Hamilton... Grand Master of the Order of Toboso* (non paginé, non daté). ainsi que *Stuart Papers* : 144/126, 169/80 ; *Eglinton*, 184-85.

102. Murdoch, « Tilting at Windmills ».

développer chez Jacques III une répugnance envers ladite fraternité.¹⁰³

Début janvier 1732, les jacobites reprirent courage quand ils surent que Radcliffe avait hérité du titre de famille, devenant par conséquent 5^e comte de Derwentwater, titre non reconnu par le gouvernement britannique étant donné son statut de proscrit. Déjouant la surveillance des espions de Stosch, il réussit à se rendre clandestinement à Paris, où il arriva deux semaines plus tard. Waldegrave, inquiet, relata le 31 janvier que Radcliffe, « qui se fait appeler Lord Derwentwater, se trouve à Paris depuis environ une semaine, et à ce qu'on dit, d'ici un jour ou deux sera à Rome pour aller chercher sa famille, avec l'espoir de régler ses affaires en Angleterre ». ¹⁰⁴ Derwentwater, très certainement, se mit en rapport avec son vieil ami Sir Hector Maclean qui assurait le magistère suite à la mort de Wharton survenue en mai 1731. Depuis l'arrivée de Maclean en France à l'âge de dix-sept ans, Mar avait insisté auprès de Jacques III pour qu'il subvienne à son éducation tant le jeune natif des Highlands lui paraissait intellectuellement doué. Bien que Jacques III se montrât souvent chiche dans son soutien financier, Maclean devint « savant en théologie, en histoire, en politique, en droit civil et en mathématiques », tout en « parlant l'anglais, l'irlandais, le gaélique, le français et l'italien et comprenant bien le latin ». ¹⁰⁵ Confronté à des problèmes sérieux « il était sage, discret, peu disert et en conséquence, ses amis lui faisaient confiance et pouvaient compter sur lui ». Maclean avait connaissance des ligues à Rome et tout

103. Steve Murdoch, « Tilting at Windmills ». En dépit des ennuis rencontrés à Rome, le réseau international du Toboso continua à servir le programme de Marischal, car en Russie son frère James Keith fusionna activités tobosanes et maçonniques. En 1732, il prit la tête d'une loge à St-Petersbourg où, d'après une chanson maçonnique russe, il succéda au tsar Pierre le Grand : « Après lui (Pierre), Keith, resplendissant de lumière, arriva chez les Russes ; et porté par le zèle, alluma le feu sacré. Il érigea le temple de la sagesse, réforma nos pensées et nos cœurs, et confirma notre confrérie » (cité dans *The Icon and the Axe* de James Billington (New York, 1966), 245. En septembre 1739, Walpole essaya, en vain, de soutirer les secrets de l'Ordre à Thomas Carte ; voir British Library : Sir James Mackintosh Collection, manuscrit additionnel 34522, f. 8.

104. *State Papers* : 78/204 (31 janvier 1732).

105. J.P. Maclean, *A History of the Clan Maclean* (Cinninnati, 1889), 223 ; cité dans « The Early History of Freemasonry in France », *AQC*, 31 (1918), 20.

comme Derwentwater, il espérait réconcilier Marischal, Ormonde, O'Brien, Dillon, Ramsay et d'autres que la querelle entre Atterbury et Mar avait divisés. ¹⁰⁶ Après la mort des deux opposants en février et mai 1732, Maclean et Derwentwater peut-être imaginèrent-ils une franc-maçonnerie revivifiée comme un moyen secret d'unifier les jacobites (ils collaboreraient, ultérieurement, à des activités jacobites en France).

Après le retour de Derwentwater en Italie, Stosch, inquiet, rapporta que le comte et ses collaborateurs fanatiques projetaient une expédition très importante en Écosse, mais ne fit référence ni aux tobosans ni aux maçons. ¹⁰⁷ Waldegrave fit de même depuis Paris, mais lui, bien sûr, perçut un lien maçonnique avec l'entreprise. Probablement aiguillonnée par Walpole et Newcastle, le 3 avril 1732, la Grande Loge de Londres accorda une constitution à une loge parisienne schismatique, St. Thomas II, et le 24 juin, le duc de Montagu, ancien rival de Wharton pour le magistère, envoya une délégation maçonnique loyaliste à Paris, qui disputa à la loge jacobite les membres français. ¹⁰⁸ Si Waldegrave connaissait le rôle joué auparavant par Radcliffe dans l'installation de la loge jacobite à Paris, il a dû espérer que sa propre affiliation lui permettrait d'obtenir des renseignements sur Derwentwater, l'arriviste, (son cousin) et sur les « frères » de ce dernier à Paris.

Les initiatives maçonniques britanniques prirent bientôt une importance nouvelle, car le 2 août, Stosch nota que Derwentwater était parti pour Calais, où il allait discuter avec des amis et organiser un voyage clandestin en Angleterre, « ce qui est déjà arrivé deux fois depuis son évasion en 1716 ». ¹⁰⁹ Il partit avec le consentement de Jacques III pour demander sa grâce et ainsi conserver le domaine familial. Le 10 août, l'espion britannique Sempill alors à Paris rapporta que Derwentwater « est ici, arrivé depuis peu d'Italie ». ¹¹⁰ Le 15 août, Waldegrave relata qu'il allait à Louvain « pour y rencontrer des connaissances afin d'obtenir

106. *State Papers* : 78/203 (d'avril 1732 jusqu'au 12 décembre 1733), malheureusement, tous leurs efforts furent rapportés à Newcastle et à Walpole par G. Sempill, apostat jacobite, qui capta leur confiance tout en étant à la solde de l'ambassadeur britannique à Paris ; *State Papers* : 78/201-204 (1731-1733).

107. *Ibid.* 98/32 (19 juillet 1732).

108. Chevallier, *Ducs*, 34.

109. *State Papers* : 85/13 (2 août 1732).

110. *Ibid.*, 78/203 (10 août 1732).

leur aide ». ¹¹¹ Le 26 septembre, le consul Burges consigna depuis Venise que Derwenwater « de Rome s'en est allé à Bruxelles guidé par le projet le plus extravagant qui soit. Le pauvre homme, qui prit part à la rébellion et qui est le plus farouche jacobite vivant, s'est mis en tête que se trouvant si proche de l'Angleterre, il y trouvera des amis, pour faire annuler la mort civile de son frère et ainsi rentrer en possession des biens de la famille ». ¹¹² Dans cette lettre adressée à Charles Delafaye, adhérent de la Grande Loge de Londres et chargé par le gouvernement du décryptage du courrier intercepté, Burges déclara que George II ne devrait avoir aucune indulgence envers Derwentwater : « À Rome, il passe pour le Tyran du Parti, et lorsqu'il est ivre, ce qui arrive souvent, il va dans les cafés, que nos jeunes gens fréquentent, pour proclamer son Mécontentement envers la Personne de sa Majesté et envers le Gouvernement ». Derwentwater réussit à garder secrets ses voyages ultérieurs, mais le 31 janvier 1733, Waldegrave mentionna qu'il se trouvait à Paris depuis environ une semaine mais qu'il était sur le point de se rendre à Rome, « pour y quérir sa famille, avec l'espoir de régler ses affaires en Angleterre ». ¹¹³ À en croire un pamphlet ultérieur, Derwentwater séjourna plusieurs mois à Londres en 1733, où « quoique sa présence fut connue de tous, le Ministère jugea bon, cependant, de ne pas lui prêter Attention, tant qu'il se conduirait convenablement et ne causerait aucun Désagrément au Gouvernement ». ¹¹⁴ Il se rendit également sur les terres de sa famille dans le nord de l'Angleterre, accompagné de Marmaduke Constable, son parent et membre de la loge jacobite à Rome. ¹¹⁵

Dans les mois qui suivirent le retour d'Angleterre de Derwentwater, Stosch ainsi que d'autres agents britanniques en Italie se mirent à parler des francs-maçons loyalistes anglais, tout en continuant à ignorer l'existence des loges jacobites. En décembre 1733, le consul Brinsley Skinner reçut un rapport mentionnant que la veille de Noël une garde fut placée dans la demeure du Prétendant et près du palais Muti à cause d'un « affolement subit » suscité « par une loge de Francs-Maçons, que les Gentils-

111. *Ibid.*, 78/201 (15 août 1732).

112. *Ibid.*, 99/63 (26 septembre 1732).

113. *Ibid.*, 78/204 (31 janvier 1733).

114. Gerard Penrice, *A genuine and Impartial Account of the remarkable Life and Vicissitudes of Fortune of Charles Radcliffe, Esq.* (Londres 1747), 91.

115. *State Papers* : 98/35 (mai 1734) ; Ingamells, *Dictionary*, 234-35.

hommes voyageurs anglais tinrent cette nuit-là à Rome. ¹¹⁶ D'autres disent « une Loge considérable de Francs-Maçons » se rendirent à la messe de minuit « légèrement gais, et un tant soit peu bruyants dans le voisinage du Prétendant ». D'autres disent encore qu'il craignait que les Anglais soient « déterminés à le détruire ». Le 2 janvier 1734, Stosch écrivait :

Il se trouve actuellement à Rome plus que cinquante Gentil-hommes Anglais tous affectionnés au Gouvernement de sa Majesté, qui n'ont jamais voulu avoir la moindre liaisons avec les jacobites, ni les admettre dans leurs loge de Free-maçons. Selon toute les apparences ces misterieuses assemblées ont donnée occasion de craindre au Prétendant, qu'on tramait quelques choses [choses ?] contre Sa Personne bien que il n'y a pas la moindre apparence de cela. ¹¹⁷

À Paris, Waldegrave s'employa à augmenter le nombre des loyalistes britanniques dans la franc-maçonnerie, et en mars 1734, il accueillit le duc de Richmond, son grand ami et ancien grand maître anglais, à Paris, où le duc et Desaguliers « appelèrent » une loge à l'hôtel de Bussy, à laquelle participèrent non seulement Waldegrave mais aussi Montesquieu et St. Florentin, secrétaire d'État de Louis XV. ¹¹⁸ Richmond fonda aussi une loge sur ses terres françaises à Aubigny, et en août, il apprit que Desaguliers était on ne peut « plus content de ce nouveau développement de la franc-maçonnerie » dans la « confrérie d'Aubigny-sur-Nère ». ¹¹⁹ Pour les maçons jacobites, la présence de Richmond en France était cause d'ennui, et il avait récemment rédigé des recommandations à l'usage des visiteurs anglais de passage à la loge britannique à Florence. ¹²⁰ Richard Towneley, riche propriétaire du Lancashire qui faisait partie de la mouvance maçonnique jacobite à Rome, nota plus tard que Richmond « c'est notre Ennemi le plus chaud, cela me fait trembler pour le Prince [Charles], car c'est un homme à se porter au plus grands excès pour la Maison d'Hanovre ». ¹²¹ En septembre, la presse britannique

116. *State Papers* ; 98/35 (26 décembre 1733).

117. *Ibid.*, 98/37 (2 janvier 1734).

118. Rapport de Paris dans *The Whitehall Evening Post* (5-7 septembre 1734).

119. Turnbridge, « Climate », 98.

120. Ingamells, *Dictionary*, 640.

121. *State Papers* : 98/56 (9 décembre 1748). Towneley prit part à la rébellion en 1715 ; on le retrouve à Rome de 1732 à 1734 où il fut pressenti pour la

mentionna qu'une société, « calquée sur celle très célèbre des Francs-Maçons en Angleterre et portant le nom de *La Cucchiara* », avait été récemment établie à Rome, dans laquelle l'Inquisition « plonge au cœur des Mystères de la Fraternité ». Stosch, plus tard, ferait parvenir à Newcastle une copie d'un pamphlet italien dirigé contre « La Cucchiara », qui remarquait-il, était composée de personnes distinguées, « Altra-montani Eretici ». ¹²²

L'échec de l'alliance hanovrienne et le déclenchement de la guerre de Succession de Pologne, firent redouter à Walpole la collaboration grandissante entre les jacobites et le parti émergent « Hat » en Suède. Quand Axel Wrede Sparre fut de retour à Stockholm en avril 1734, lui « ainsi que beaucoup d'autres qui avaient reçu leurs degrés maçonniques à Paris » devinrent adhérents de Awazu och Wallasis, qui œuvrait à la création d'une forte alliance avec la France et avec les jacobites. ¹²³ En janvier 1735, Wrede Sparre et son beau-frère, Carl Gustav Tessin, recrutèrent des Chevaliers Awazu pour une société secrète plus efficace, une loge maçonnique « d'après le modèle français ». ¹²⁴ En octobre, le grand maître Maclean envoya en Suède un traité de « Règles et Devoirs », dans lequel il expliquait que depuis la disparition du grand maître Wharton, la stricte observance de ces règlements avait été négligée au « grande prejudice de l'Ordre de la Maçonnerie et de l'harmonie des Loges ». ¹²⁵ La fondation de la loge franco-jacobite à Stockholm entraîna la franc-maçonnerie suédoise dans une partie de jeu d'échecs diplomatique compliquée, qui prit de l'ampleur sur le sol britannique et à travers le continent au cours de la décennie suivante. Avec l'aide d'O'Brien et de Tessin, Maclean passa les vingt-cinq années qui suivirent en planifications et négociations en vue d'une expédition jacobite suédoise en Écosse. ¹²⁶

charge de tuteur du Prince Charles ; *Stuart Papers* : 140/29 (23 novembre 1730) ; *State Papers* : 8/32 (20 décembre 1732 et 28 février 1733).

122. *Ibid.*, 98/37 (11 février 1736).

123. Eero Eckman, *Highlights of Masonic Life in Nordic Countries* (Helsinki, 1994), 28.

124. Bergquist, *St. Johannislogen*, 37-38.

125. *Ibid.*, 48. Ce document apporta la première preuve des rôles de Wharton et de Maclean comme grands maîtres des loges de France. Un an plus tard, il fut approuvé et signé par le grand maître suivant, Derwentwater.

126. Pour le projet suédois de Maclean en 1749, voir McLynn, *Charles*

À Paris, Chauvelin, le ministre des Affaires Étrangères, était en faveur d'un soutien suédois pour les jacobites lequel apporterait une touche de crédibilité protestante à la cause stuartiste. L'élaboration du projet se fit rapidement à l'intérieur d'une structure maçonnique, alors que les Suédois jacobites contactaient leurs homologues en Italie. Le 1^{er} décembre 1735, Stosch écrit qu'un Suédois du nom de « comte Grostad » était arrivé à Rome ; il était recommandé par la France auprès du « Prétendant », qui l'invita à dîner. ¹²⁷ Le Suédois eut une longue audience avec Jacques III et « semble nouvellement converti ». Ayant mal orthographié Grostad, Stosch faisait référence au comte Johan Cronstedt, architecte et protégé de Tessin et de Wrede-Sparre, qui rejoignit la loge jacobite de Rome, le 28 février 1736. ¹²⁸ Il n'était pas converti au catholicisme mais passait le plus clair de son temps dans les églises de Rome dans le cadre de ses études d'architecture. Il est presque sûr qu'il rencontra le prince Charles qui désirait ardemment en savoir plus sur l'architecture et la tactique militaire suédoises, pour lesquelles la famille de Cronstedt était célèbre. De plus, à cette période, le prince brûlait de devenir franc-maçon sitôt sa majorité. ¹²⁹ Bien que Cronstedt fût surveillé par les hommes de Stosch, ces derniers ignoraient qu'il faisait partie de la loge jacobite.

En fait, à ce jour, il n'est pas certain que Stosch ait même eu connaissance de la loge jacobite. Le 28 janvier 1736, il signalait l'arrestation par l'Inquisition d'un serviteur du Dr James Irvin, médecin principal de Jacques III, mais chose surprenante, sans faire le lien avec la loge jacobite. Il nota seulement qu'en dépit de l'arrestation de plusieurs serviteurs, l'Inquisition se manifesta « sans qu'on puisse pénétrer les motifs de cette nouvelle avanie spirituelle ». ¹³⁰ Le 4 février, Stosch mentionna que l'Inquisition à Rome était bien décidée à découvrir le secret des francs-maçons, mais qu'elle ne toucherait pas aux maîtres ; elle espérait

Edward Stuart, 394 ; université de Nottingham : manuscrits Pelham NeC 2086. Ce manuscrit offre de nouveaux renseignements sur les activités de Maclean au cours des années 1740. S'agissant de l'implication de Tessin, voir *State Papers* : 78/232 (22 mars 1749).

127. *State Papers* : 98/37, f. 297 (1^{er} décembre 1735).

128. Hughan, *Jacobite Lodge*, 23-24, 46.

129. McLynn, *Charles Edward Stuart*, 533.

130. *State Papers* : 98/37 (28 janvier 1736).

plutôt découvrir le mystère par le truchement des domestiques.¹³¹ Il ajouta que « La Propagation des semblables Sociétés rencontrera toujours de très grandes difficultés en Pays sujets à l'Inquisition ». Le 11 février, il constata que l'Inquisition avait libéré le valet de M. Hales ainsi que la plupart des serviteurs des Anglais arrêtés dans le but de percer le secret des francs-maçons. La famille Hales avait des liens jacobites, et Richard Hales s'était rendu en Italie fin 1725 début 1726 avec son précepteur, Andrew Michael Ramsay.¹³²

Alors que Stosch, dans son compte rendu sur les arrestations ne faisait aucun rapprochement avec la Maçonnerie jacobite, il joignit à ce pli un article publié dans la Gazette de Rome le 4 février, « pour interrompre le cours de la dite assemblée si odieuse au Prétendant et au Gouvernement spirituel de Rome ». ¹³³ Dans son courrier à l'intention de Londres, Stosch amplifiait constamment le prétendu fanatisme papiste du « Prétendant », à seule fin de contenter ses employeurs hanovriens protestants, si bien qu'on ne sait pas si le roi détestait véritablement la franc-maçonnerie ou s'il s'agit uniquement d'une interprétation de Stosch. Jacques III ne savait-il pas que nombre de personnes de confiance à sa cour, de jacobites en visite et de sympathisants étrangers étaient adhérents à une loge romaine qui continua ses réunions une année encore ? ou bien trouvait-il « si odieuse » la loge anglaise loyaliste de Rome citée par Stosch ? aucun document concernant cette dernière n'a été retrouvé, mais le 3 septembre 1736, Charles Fane écrivait à Newcastle que « le Prétendant redoutait fort » les assemblées maçonniques que Stosch organisait chez lui (c'est-à-dire à Florence). ¹³⁴ Malheureusement, rien dans les rapports de Stosch au cours des années suivantes ne permet d'élucider l'attitude de Jacques vis à vis des maçons jacobites.

Dès 1735, le système de la franc-maçonnerie des jacobites se développa rapidement. Pierre de Guénet qui prétendait avoir été initié par le grand maître à Paris, initia par la suite plus de quinze

131. *Ibid.*, 98/37 (4 février 1736).

132. *Ibid.*, 85/15 (29 décembre 1725) ; 85/16 (10 mars 1728) ; cité dans Inga-mells, *Dictionary*, 443.

133. *State Papers* : 98/37 (11 février 1736).

134. Lesley Lewis, *Connaissances and Secret Agents in Eighteenth-Century Rome* (Londres, 1961), 110-11.

cents nouveaux membres. ¹³⁵ Maclean, Ramsay et d'autres affiliés à la loge parisienne étaient rentrés en grâce auprès de Jacques III, et des rapports émanant de Tessin et d'autres en Suède soulignant que leur cause attirait des soutiens, leur redonnèrent courage. Le comte Nils Bielke, beau-frère de Tessin était un nouvel émissaire d'importance qui avait été initié précédemment à Paris (soi-disant par Radcliffe) et qui, plus tard, se convertit au catholicisme et devint citoyen français. ¹³⁶ En 1735, il était en rapport avec Ramsay et était au courant de ses ambitions maçonniques. ¹³⁷ À Rome, où il s'installa, il fut accueilli par Jacques III et par le pape Clément XII ; cependant, il agissait pour le compte de Louis XV, qui lui allouait d'ailleurs secrètement une pension pour être renseigné sur les affaires italiennes. On ne sait pas encore très bien si Bielke et son camarade suédois, Cronstedt, prirent part à la loge jacobite, mais étant donné leur intérêt mutuel pour l'architecture et la franc-maçonnerie cela semble vraisemblable. De retour en Suède, Cronstedt adhéra à la loge écossaise. Il se peut que ce soit grâce à Bielke que Derwentwater ait rencontré à Paris des Suédois bien disposés à la cause, lorsque le comte s'y installa au cours de l'été 1736. ¹³⁸ Derwentwater devint vite un ami intime du comte Carl Frederick Scheffer, fervent supporter des jacobites qui participa avec lui à un projet pour le développement de la maçonnerie *écossaise* en Suède. ¹³⁹

Le 12 décembre 1736, Waldegrave consigna que Derwentwater était à Paris, où il « est fort occupé pour le compte du Prétendant », et que quelque chose se tramait entre les Français et les cours stuartistes. ¹⁴⁰ Et d'ajouter « autrefois il m'apparaissait comme un Gentilhomme bien falot. Je ne sais si l'Air de Rome l'a rendu plus vif. Je vais me renseigner à son sujet ». Waldegrave

135. Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Autre et le Frère : L'Étranger et la Franc-maçonnerie en France au XVIII^e siècle* (Paris, 1998), 47-55. Le Grand Maître d'après Guénet était Derwentwater, mais celui-ci se trouvait en Italie en 1735.

136. Pour ce qui est du rôle joué par Bielke à Rome, voir Marsha Keith Schuchard, « Jacobite and Visionary : the Masonic Journey of Emanuel Swedenborg (1688-1772) », *AQC*, 115 (2002), 43-44, 57.

137. Renseignement fourni par le regretté Harald Quisgaard, membre de la grande loge de Stockholm.

138. *State Papers*, 98/37, f. 365 (2 juin 1736).

139. Bergquist, *St. Johannislogen*, 42-51.

140. *State Papers* : 78/212 (30 novembre et 12 décembre 1736).

était-il au courant des activités maçonniques de Derwentwater, ou bien alors les jacobites arrivèrent-ils à œuvrer dans le plus grand secret tout comme à Rome ? Le 26 décembre 1736, quand Ramsay prononça un discours qui fit sensation sur les traditions mystiques et chevaleresques de la franc-maçonnerie "ancienne", des francs-maçons suédois étaient présents et ils l'étaient tout autant le 27 décembre, lors de l'élection à la grande maîtrise de Derwentwater qui succédait à Maclean. Le 28 décembre, en réaction à la mission nouvelle de Derwentwater, John Coustos, agent secret britannique, ouvrit une nouvelle loge, qui recruta non seulement des jacobites et des étrangers mais également des personnes de la cour de Louis XV.¹⁴¹ Contrairement aux loges jacobites et suédoises terriblement secrètes, Coustos gardait des registres et des listes écrits de la plupart des membres (mais pas de tous). La police de Fleury n'avait plus qu'à choisir, ce qui ressemble à un coup monté. En février, le duc de Villeroy, favori du roi et partisan des Stuarts, prenait la place de Coustos comme maître. Par la suite Coustos essaierait d'empêcher Derwentwater et Ramsay de transformer la loge en un ordre de chevalerie.¹⁴²

À cette époque, Fleury redoutait que Louis XV approuve en privé le programme pro-stuartiste de Chauvelin, et il combattit de toutes ses forces l'intention de Louis XV de devenir franc-maçon. Pierre Chevallier argumente que des preuves convaincantes indiquent que Louis fut secrètement initié par Villeroy dans les « Petites Appartements » à Versailles.¹⁴³ Louis XV ainsi que ses courtisans les plus proches dont la plupart devinrent maçons, cautionnaient les projets pour une expédition jacobite-suédoise, préparée par le comte Scheffer aidé de Derwentwater et de Maclean. En mai, Scheffer accompagné d'autres Suédois entrèrent dans la loge de Villeroy, mais en septembre, après que Fleury eut sévi contre les maçons, il transféra son adhésion à la Grande Loge de Derwentwater. Ensuite le grand maître prépara une patente pour Scheffer afin qu'il constitue de nouvelles loges écossaises en Suède.¹⁴⁴ Suite aux ordonnances contre les Juifs

141. Wallace McLeod, « More Light on John Coustos », *AQC*, 95 (1982), 117-18.

142. Chevallier, *Ducs*, 80.

143. Pierre Chevallier, *La Première profanation du Temple maçonnique, ou Louis XV et la Fraternité, 1737-1755* (Paris, 1968), 206-07.

144. Les négociations entre Derwentwater et Scheffer furent tenues si secrètes

passées par le ministère anti-jacobite en Suède, Scheffer demanda à ce que les termes œcuméniques d'origine soient changés afin de rendre la maçonnerie suédoise exclusivement chrétienne.¹⁴⁵

Quoique la répression de Fleury mît Ramsay dans l'impossibilité d'initier Louis XV dans la Grande Loge de Derwentwater, il réussit à envoyer des copies de son discours, « fait avec l'approbation de huit ducs et pairs, deux cents officiers du plus haut rang et de la plus haute noblesse », à Ormonde en Avignon.¹⁴⁶ George Kelly, qui avait conspiré avec Atterbury et qui s'était évadé de sa prison de Londres pour rejoindre Ormonde, avait l'intention de le traduire en anglais et M. Bettenham, imprimeur non-jureur, le publierait à Londres. Ramsay continua de prononcer son discours dans des tenues de loges clandestines, et en décembre 1737, O'Brien, dans une lettre à lord Dunbar, mentionna des rebondissements maçonniques récents et fit référence à l'histoire de la fraternité de Ramsay. En janvier 1738, Dunbar répondit que « L'histoire du secret des francs-maçons est tout à fait plaisante et j'espère que vous n'oublierez certes pas de m'envoyer copie de la déposition, car nos Princes sont dans une grande curiosité de savoir ce secret ».¹⁴⁷

Tandis que les princes Stuarts attendaient impatiemment de recevoir "l'histoire" jacobite de Ramsay, les maçons anglais affiliés de Florence devaient affronter l'aversion grandissante de l'Inquisition à Rome qui les accusait d'encourager l'hérésie et le libertinage.¹⁴⁸ Quelques mois auparavant, le 2 juillet 1737, le

tes que les documents maçonniques ne furent découverts qu'en 1932 et publiés par Bergquist en 1935 ; voir son *St. Johannislogen*, 48-53.

145. Pierre Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française* (Paris, 1974), I, 119.

146. Bodleian Library : manuscrit Carte 226. f. 419.

147. *Stuart Papers* : 203/163 (8 janvier 1738). Je suis reconnaissante à André Kervella pour avoir déchiffré dans la lettre des mots quasiment illisibles.

148. Au printemps 1737, l'Inquisition força le grand duc mourant à fermer la loge florentine pour raisons de « quiétisme, molinisme et épicurisme », et plusieurs frères furent arrêtés. Au même moment, les maçons de Turin furent accusés de suivre des principes pervers tels que : les relations avec les femmes n'étaient pas coupables, il n'était pas nécessaire de se confesser à un prêtre, et on pouvait consommer de la viande le vendredi. Les membres de la loge publièrent alors « une lettre d'excuses ». Voir *Gentleman's Magazine* (6 avril 1737) ; de José Ferrer Benimeli, *Masoneria, Iglesia Ilustracion* (Madrid, 1976-77), I, 156, 174.

représentant jacobite Tyrrell depuis Florence entretenait Edgar, le secrétaire de Jacques III, des rumeurs qui couraient sur la loge.¹⁴⁹ Et de citer « le conte qu'il y [a] une nouvelle secte icy mais ce n'est pas autre chose qu'une Loge de Free Masons ». Il est révélateur que Tyrrell et vraisemblablement Edgar n'aient pas considéré la franc-maçonnerie comme une menace. Tyrrell, alors, souligna que l'Inquisition s'inquiétait de « certains sentiments parmi la jeunesse » et s'alarmait du nombre d'adhérents de « cette secte », plus de trente mille, qui existaient en Italie. Il poursuivit en constatant l'hostilité de l'Inquisition envers Stosch qui participait à la propagation de l'hérésie. Une semaine plus tard, le diplomate britannique, Charles Fane, écrivit de Florence que les journaux italiens consacraient leurs articles à « une Secte d'Hérétiques, disséminée dans Florence et qui fut fondée et encouragée par des Francs Maçons ». ¹⁵⁰ Le 17 juillet, juste après la désignation du duc de Lorraine à la succession du grand duc de Toscane, le duc de Richmond remarquait dans une lettre adressée à un membre d'une loge sœur : « notre frère le Grand Duc administrera t-il le Grand Duché sans faire de remous ? je crains que le pape ne voie pas d'un bon œil un Franc-Maçon établi si près du Saint Siège. En cas de conflit, la Fraternité toute entière devra prendre part à la guerre sainte ». ¹⁵¹ D'après Horace Mann, un collègue de Fane, la loge cessa ses tenues au cours de l'été 1737, quoique « à cette période » la franc-maçonnerie « n'était même pas jugée comme un crime par la Cour de Rome ». ¹⁵²

Pourtant, au cours des neuf mois suivants, la surveillance de francs-maçons suspects s'intensifia et atteignit son point culminant le 28 avril 1738 quand le pape Clément XII fulmina la bulle *In Eminentissimi* qui condamnait la franc-maçonnerie et menaçait de représailles les catholiques qui entraient dans la fraternité. À Londres, les journaux whigs fanfaronnaient car, selon eux, l'Inquisition ne pouvait s'en prendre aux maçons florentins parce que la ville était passée sous la férule du duc François de Lorraine, allié autrichien de l'Angleterre. Le 24 mai 1738, le

149. *Stuart Papers* : 198/130 (2 juillet 1737).

150. *State Papers* : 98/40 (9 juillet 1737).

151. Turnbridge, « Climate », 95.

152. *State Papers* : 98/42 (25 mai 1739).

St. James Evening Post publia une lettre en provenance de Florence :

Les Loges des Francs-maçons, interdites ici sous le gouvernement du Grand Duc peuvent à nouveau tenir leurs assemblées dans la liberté la plus totale sans avoir à redouter l'Inquisition qui n'a pas le droit d'attaquer une société qui compte le souverain parmi ses membres. Les Francs-maçons de Livourne ont, eux aussi, rouvert leurs loges.

Deux jours plus tard, Stosch dans un courrier pour Londres nota que ses agents à Rome écrivaient que le pape avait excommunié « tous les Freemaçons et leur Fauteurs et Adherents. Les Jésuites se sont mis en Tête de détruire cette Société à tout prix, et ont inventés de étranges Impostures pour parvenir à leur but ». ¹⁵³

Le 2 juin, Stosch fit parvenir à Londres une copie de la bulle à laquelle il avait joint sa propre explication de l'affaire :

Le gouvernement de Florence ne permettra point dans les États sujets du Grand Duc la Publication de la Bulle Papale portant Titre, *Condemnatio Societatis, seu Conventicularum de Liber Muratori...* comme on n'a pas entendu parler en Italie du moindre désordre causé par la dite Société depuis, qu'elle est établie, on croit que le principal but de la Cour de Rome en la Condamnant est de causer du déplaisir indirectement au Duc de Lorraine Grand Duc de Toscane, puisque directement Elle n'a pas osé montrer son chagrin extrême, que l'occupation de la campagna luy a causé. ¹⁵⁴

Le même jour, Charles Fane, collègue de Stosch, envoya, lui aussi, une copie de la bulle et expliqua de la même manière qu'elle apparaissait comme une insulte au grand duc, membre de la société ; de plus, le Conseil florentin décidera de ne pas la publier. ¹⁵⁵ Le 9 juin, il écrivait que l'édit est hautement désapprouvé par nombre de cardinaux à Rome, et qu'« à Florence les gens n'ont aucun scrupule à exprimer publiquement la profonde indignation qu'ils éprouvent pour l'affront ainsi causé au grand duc ». ¹⁵⁶ Et Stosch d'ajouter :

153. *Ibid.*, 98/41 (26 mai 1738).

154. *Ibid.*, 98/41 (2 juin 1738).

155. *Ibid.*, 98/40 (2 juin 1738).

156. *Ibid.*, 98/40 (9 juin 1738).

La bulle d'Excommunication de Francs Massons est généralement désapprouvée de tous les honnêtes gens à Rome. On sait même que le Cardinal Riviera et plusieurs Cardinaux ici s'opposèrent fortement quand le Pape l'a proposée au Consistoire. Mais Sa Sainteté, prévenue par Sir Thomas Dereham et les Jésuites contre la Société, n'a jamais voulu démordre de sa Résolution prise de la condamner, croyant d'aliéner par là au Grand Duc l'affection des sujets de la Toscane.¹⁵⁷

Le cardinal qui s'opposa à cette condamnation, laquelle, selon lui, était « l'erreur politique la plus grave » de Clément XII, s'appelait Prospero Lambertini qui, à en croire la rumeur, avait lui-même été initié ; deux ans plus tard, il deviendrait le pape éclairé, Benoît XIV.¹⁵⁸ Une étrange anecdote publiée le 13 juin 1738 dans le *Leeds Mercury* insinua que Clément était revenu sur sa décision de priver les Stuarts du soutien financier apporté par les loges maçonniques :

Nous apprenons par une source secrète émanant de Rome que le pape, ayant en sa possession une somme d'argent recueillie dans les diverses loges de maçons de Londres et à usage caritatif selon son bon vouloir a donné des ordres afin que sa bulle soit retirée et a envoyé plusieurs messagers pour empêcher qu'elle soit montrée au grand duc ; on dit même que plusieurs cardinaux ont été proposés dans différentes loges en Europe, compte tenu de leur désir jésuitique, et en quelque sorte acceptés ; de cela on ne doit pas douter, mais il émettra bientôt une ordonnance pour excommunier ceux qui ne font pas partie de la société ancienne et honorable des maçons francs et acceptés.

Cette histoire, en partie ironique, exprimait probablement les controverses du moment au sein du Quirinal, car Lambertini ainsi que d'autres savaient que beaucoup de prêtres et de jacobites étaient francs-maçons mais pas anti-catholiques. Étant donné l'impopularité de la bulle, il n'est pas surprenant que le prince Charles continuât à vouloir entrer dans la fraternité, d'autant qu'il comptait beaucoup d'amis dans la loge romaine.

157. *Ibid.*, 98/41 (9 juin 1738).

158. McLynn, Charles Edward Stuart, 533 ; voir aussi State Papers : 98/43 (3 mai 1741) ; 98/46 (6 avril 1743). Pour ce qui est de l'initiation supposée de Lambertini, voir Johan August Starck, *Apologie des Francs-Maçons* (Philadelphie, 1779), 69-70 ; Francovich, *Storia*, 121.

Plus tard, il se souvint qu'il avait maintes fois demandé à son père la permission d'être initié, ce à quoi Jacques répondait « chaque fois que, n'étant pas lui-même Maçon, il ne pouvait donner à son fils la permission de le devenir ». ¹⁵⁹ Charles ne partageait pas le respect ressenti par son père pour l'autorité papale et son attitude libérale fut reconnue par les agents de renseignements britanniques. Mann constata que le « Fils aîné » était « loin d'être aussi attaché à sa Religion que le Prétendant, qu'il la prenait très à la légère et qu'il accorderait au moins la liberté de conscience ». ¹⁶⁰ Ainsi, les idéaux œcuméniques de la franc-maçonnerie auraient donc séduit Charles ; selon certaines traditions écossaises, l'adolescent rebelle défia son père et, en cachette, devint « vénérable » dans la loge romaine. ¹⁶¹ Plus tard, il soutiendrait que « la Grande Maîtrise secrète des Maçons était héréditaire dans la maison des Stuarts, et que des documents cachés à St Germain le confirmeraient ». ¹⁶²

Le 28 juin 1738, le duc de St Aignan, ambassadeur français à Rome, fit un courrier à Fleury pour expliquer que la décision du pape reposait sur « le nombre de protestants dont est principalement formée la société des Francs-Maçons, le serment sur l'Évangile qu'on les oblige à prêter, et tout ce que peut avoir de dangereux le silence inviolable auquel ils s'engagent ». ¹⁶³ St Aignan semblait défendre la décision, ce qui a de quoi surprendre, car il était depuis longtemps l'intime de Derwentwater ainsi que d'autres maçons catholiques. Il partageait peut-être avec Jacques III, son confident, le souci causé par les efforts que déployaient les Tobosans protestants pour détourner le prince Charles de l'église romaine. Bien que la bulle ne fût pas appliquée

159. René Le Forestier, *la Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles*, éd., Antoine Faivre (Paris, 1970) 537.

160. *State Papers* : 98/42 (25 mai 1739).

161. Hughan, *Jacobite Lodge*, 10. Bien qu'aucun document, à ce jour, n'ait été trouvé pour venir étayer cette affirmation, il se peut qu'elle ait été consignée dans la page manquante (entre les pages numérotées ultérieurement 10 et 11) du registre de la loge. Et Hughan de remarquer, « on peut, évidemment, se demander quel était le but de ce retrait ». En 1988, McLynn écrivait que le prince Charles, pour ce qui était de la franc-maçonnerie, ne s'aventura pas « au delà de la simple curiosité » ; en 2004, il changea d'avis et fit référence au prince et à ses frères francs-maçons ; voir son *Charles Edward Stuart*, 533, et 1759 : *The Year Britain Became Master of the World* (Londres, 2004), 79-80.

162. Monod, *Jacobitism*, 303.

163. Corp, « La Franc-Maçonnerie », 30-31.

en France, Derwentwater, manifestement, s'inclina devant les désirs de Jacques III, de Fleury et de ceux du pape, et démissionna de la grande maîtrise en juillet. Toutefois, il se peut que les maçons jacobites aient gardé le soutien officieux de Louis XV, car le grand maître suivant fut le duc d'Antin qui jouissait de la faveur du roi et qui soutenait la cause stuartiste.¹⁶⁴ Quoique Derwentwater, à présent, se fût moins remarquer comme maçon, il assisterait ultérieurement avec d'Antin, à une importante tenue de loge.¹⁶⁵

Cela faisait des mois que des bruits couraient que Louis XV conservait « la loge du roi » à Versailles, où il retrouvait clandestinement ses conseillers les plus proches.¹⁶⁶ Depuis le milieu de l'année 1737, Louis XV s'était émancipé de la tutelle de Fleury et assumait un rôle plus actif en politique étrangère, principalement en conférant avec ses courtisans maçons. Un agent britannique fit remarquer à Newcastle que le roi de France « est un homme nouveau. Il s'est défait de sa timidité naturelle... et assurément il est son propre Maître et il fait preuve d'une profonde Dissimulation ». ¹⁶⁷ Pis encore, « Aucun homme sur terre ne garde ses Desseins aussi celés », car « son art du secret est remarquable » ; et qu'il commençait « à se débarrasser, petit à petit, des Préjugés engendrés par son Éducation Sectaire. » Il n'est donc pas étonnant que Louis XV ait voulu tirer parti des réseaux maçonniques clandestins, alors qu'il envisageait une politique étrangère plus agressive vis-à-vis de « l'Électeur de Hanovre ». Courant 1738-1739, avec la victoire du parti « Hat » en Suède, il persuada même Fleury, avec l'aide de Tessin, nouvel ambassadeur suédois, qu'il était temps de réactiver le complot jacobite suédois. Pour les maçons écossais en France et en Suède, la bulle du pape était dénuée de sens ; comme le fait remarquer Kervella, « le pape demeure pour beaucoup une autorité lointaine. Ses décrets, brefs, bulles et autres décisions solennelles sont à sus-

164. Dans un ouvrage à paraître, Kervella arguera que ce n'était pas le duc d'Antin le grand maître suivant, mais, en fait, le duc d'Aumont (communication privée, septembre 2007).

165. Benimeli, *Archives Secrètes*, 146 n. 218. La tenue de la loge eut lieu pour « la réception d'un monsieur distingué » le 7 décembre 1739.

166. André Kervella, *La Maçonnerie Écossaise dans la France de L'Ancien Régime : Les années obscures, 1720-1755* (Paris, 1999), 262.

167. *State Papers* : 78/215 (5 juin 1737) ; 78/218 (1^{er} août 1738) ; 78/219 (8 décembre 1738).

pendre dans l'éther d'une métaphysique qu'ils ne partagent pas ». ¹⁶⁸

Pendant ce temps à Florence, Stosch croyait toujours que les mesures contre la maçonnerie ne visaient que les Anglais loyalistes et leurs amis italiens libres penseurs. En décembre 1738, il nota que le nonce apostolique avait reçu des ordres stricts en provenance de Rome de remuer ciel et terre, afin de l'expulser du pays avant l'arrivée du duc de Lorraine en Toscane.¹⁶⁹ Le nonce et ses sbires utilisèrent les mêmes manigances envers lui « sous le frivole prétexte de Freemaçonnerie peu avant qu'arriva à Florence l'autre fois le prétendu Comte d'Albanie [Prince Charles] ». Il était urgent que George II donne des ordres à Horace Mann en vue d'assurer sa protection contre ses redoutables ennemis, surtout « depuis que le Prétendant s'est jeté entre les bras des Jésuites, son autorité et le crédit de ses adhérents est beaucoup augmenté par toute l'Italie ». En février 1739, il écrivit que Clément XII désirait que le mémorialiste du pape lui donne des matériaux propres

à pouvoir le comparer aux *Pontifes Zelés* ses Prédécesseurs persiste dans l'idée de mériter le Titre de Persécuteur des Hérésies aux Dépens des Franc-Massons. Il est notoire qu'à Rome avaient cessé les Assemblées, faute d'Anglais voyageurs même avant la Bulle d'Excommunication, à cause qu'on n'a pas voulu y admettre ny Domestiques ni Adhérents déclarés du Prétendant. Cela nonobstant S. Sté. a fait depuis peu de jours émaner un nouvel Édit promettant une somme considérable d'argent à ceux qui révéleront les Secrets des Franc-Massons, et qui dénonceront au gouvernement les lieux de leurs clandestines assemblées... ¹⁷⁰

Une semaine plus tard, Stosch envoyait un autre rapport auquel il avait joint le « terrible » édit imprimé du pape dirigé contre la franc-maçonnerie et qui contenait la condamnation à mort de leurs membres ainsi que la promesse de grosses sommes d'argent à quiconque révélerait les secrets de la Société :

Comme aucun des Sujets du Pape n'est Franc-Masson, toutes ses Menaces regardent plutôt les Voyageurs Anglois

168. Kervella, *Passion Écossaise*, 392.

169. *State Papers* : 98/41 (8 décembre 1738).

170. *Ibid.*, 98/41 (2 février 1739).

qu'aucun autre. Le refus qu'on fait il y a quelques années à Sir Thomas Dereham à le vouloir admettre dans la Société a beaucoup contribué à irriter le Pape contre les Membres. Le dit Chevalier contre l'attente des Médecins est presque entièrement guéri de sa dangereuse maladie.¹⁷¹

Dereham était un jacobite catholique, « homme cultivé intéressé par les arts visuels », qui s'était retourné contre Stosch après avoir appris que c'était un espion à la solde des Britanniques.¹⁷² De plus, sa dévotion à Jacques III et à Clément XII lui valut la haine de Stosch. Depuis 1731, ce dernier rendait compte des activités de Dereham signalant qu'il traduisait la revue anti-Walpole, *The Craftsman*, pour le pape et, se faisant, l'incitait, à croire que les déclarations de l'opposition qu'elle contenait, exprimaient les sentiments de la nation britannique toute entière.¹⁷³ Bien que Clément XII et Jacques III aient été « profondément affectés » par la maladie de Dereham, c'est avec joie que Stosch mentionna le 16 février que Dereham était enfin mort et nota son soulagement d'être débarrassé de son persécuteur.¹⁷⁴

Pendant ce temps en Angleterre, le *Lancaster Journal* du 12 février 1739 publia un rapport de Rome qui suggérait (sans toutefois le dire expressément) que Jacques III participait aux initiatives du pape contre les francs-maçons :

(Rome, le 24 janvier 1739). Le Chevalier de St. George [Jacques] obtint dernièrement audience avec le pape. Un décret a été publié renouvelant la Condamnation des Francs-Maçons, avec la Promesse d'une Récompense de cent Couronnes d'Or à quiconque découvrira les Chefs ou Membres de cette Société, et la même chose pour ceux qui trouveront le lieu où ils s'assemblent dans cette Ville.

Une fois encore, nulle mention de l'existence d'une loge jacobite à Rome.

En dépit d'une forte opposition à la bulle, la chasse aux sorcières menée par le pape continua. Le représentant britannique Horace Mann envoya de Florence des comptes rendus de l'arrestation de son frère de loge Tomaso Crudeli en mai 1739 et de

171. *Ibid.*, 98/41 (9 février 1739).

172. Ingamells, *Dictionary*, 292-93.

173. *State Papers* : 98/32 (23 novembre 1731).

174. *Ibid.*, 98/42 (16 février 1739).

l'accusation portée par le cardinal Corsini envers l'abbé Buondelmonte qui perdait son temps à « étudier les institutions de la franc-maçonnerie, et à fréquenter les Anglais ». ¹⁷⁵ L'Inquisition avait aussi pour cible l'« Ebreo Athias » (Dr. Athias), frère maçon de Stosch, mais il était sous la protection des autorités de Livourne, qui citaient en exemple « les différents privilèges » de la ville, laquelle accordait toute liberté aux Juifs et aux francs-maçons. ¹⁷⁶ Le cardinal Lambertini était alarmé par cette persécution continue car il avait de bonnes relations avec les Juifs et comptait beaucoup d'amis maçons, dont Derwentwater ainsi que divers prêtres. ¹⁷⁷ Bien que Stosch continuât d'affirmer que le Prétendant détestait la franc-maçonnerie « a toute outrance », parce qu'il estimait qu'elle était « destructive de la bonne morale et de la Religion Catholique Romaine », le fait que Lambertini, soutien proche de Jacques III ne partage pas ce point de vue (si le rapport de Stosch était exact) donne à réfléchir. Il se peut que les mesures de répression de l'Inquisition aient été contre-productives, car il semble que les maçons jacobites soient entrés encore plus avant dans la clandestinité. Mann se lamenta très vite de « l'art de la dissimulation » pratiqué par les fidèles des Stuarts, surtout quand il s'agissait du prince Charles, ce qui rendait « quasiment impossible de percer à jour leurs secrets ». ¹⁷⁸

Mann, de plus, avertit Newcastle que les jacobites mettaient sur pied un nouveau complot d'une grande importance, auquel étaient mêlées la France et la Suède alors alliées, et que ni lui ni ses espions à Rome n'arrivaient à infiltrer. Stosch redoutait également des manœuvres secrètes contre le gouvernement de George II de la part de la Suède, alléguant que le nouveau régime « Hat » conservait des relations avec les conspirateurs à Rome et en Écosse, et il identifia le comte suédois, Nils Bielke, maintenant sénateur romain, comme le « canal » de « cette dangereuse Intrigue ». ¹⁷⁹ Il est étrange que Stosch parût à nouveau ignorer l'affiliation maçonnique de Bielke, alors que le catholique suédois

175. *Ibid.*, 105/281 (18 mai 1739) ; 105/281 (27 juillet 1739). Corsini essaya, en vain, d'arrêter Buondelmonte ; voir Paolo Casini, « The Crudeli Affair : Inquisition and Reason of State », dans *Eighteenth Century Studies Presented to Arthur M. Wilson*, éd. Peter Gay (Hanovre, 1972) 133-52.

176. Benimeli *Masoneria*, I, 242-43.

177. *State Papers* : 98/43 (3 mai 1741) ; 98/46 (13 avril 1743).

178. *Ibid.*, 105/281 (24 août 1739).

179. *Ibid.*, 98/41 (26 juillet 1739 ; 11 août 1739).

collaborait avec ses beaux-frères protestants Tessin et Wrede Sparre afin que la franc-maçonnerie *écossaise* en Suède fasse partie d'un réseau international de soutien à la cause franco-stuartiste.¹⁸⁰

Bien que l'histoire s'inscrive dans un autre contexte, il conviendra de conclure cette étude des complexités du milieu politico-religieux de la franc-maçonnerie jacobite avant et juste après la bulle papale avec un compte rendu de la rencontre entre Tessin et Ramsay en 1741, quand ce dernier fit une déclaration surprenante à propos de la stratégie maçonnique du général Monk dans la première restauration d'un roi Stuart en 1660 : « la restauration du roi Charles II sur le trône d'Angleterre avait d'abord été discutée et décidée au cours d'une assemblée de francs-maçons car le général Monk en était membre et qu'il avait pu ainsi la mener à bien sans que son complot élaboré dans le plus grand secret n'éveille le moindre soupçon ». ¹⁸¹ Ramsay expliqua à Tessin ainsi qu'à ses invités allemands qu'il n'avait pas fait allusion au projet maçonnique de Monk dans les discours qu'il prononça dans les loges parisiennes parce que les statuts interdisaient de parler politique, et qu'il voulait éviter qu'on soupçonne la confrérie de se mêler « d'affaires d'État. » Tessin, bien sûr, trouva la revendication recevable, car son propre ancêtre, Édouard Tessin, franc-maçon initié à Édimbourg, avait marché sur Londres avec Monk pour ensuite entrer au service de Charles II.

Que Ramsay, le catholique, fasse cette révélation à Tessin, le luthérien, et que cela ne devienne notoire que dans les années 1780 laisse penser que les maçons jacobites étaient, en vérité, passés maîtres dans l'art du secret et de la mystification, puisqu'ils projetaient de soutenir « Bonnie Prince Charlie » dans

180. J'argumente dans un autre ouvrage qu'Emanuel Swedenborg collabora avec Bielke dans ce complot lors d'un séjour à Rome en 1738-1739 et qu'il fut envoyé en Espagne dans le but de négocier le financement des troupes suédoises pour l'expédition en Écosse. Il est possible que Swedenborg ait à nouveau travaillé avec Bielke en 1750 pour régler les détails du passeport du prince Charles pour sa visite en Suède ; voir mon article, « Jacobite and Visionary », 43-44, 51, 54.

181. Anton F. Büsching, *Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen* (Halle, 1783-89), III, 329. J'examine en détail le contexte historique de la prétendue stratégie maçonnique de Monk qui rend plausible la déclaration de Ramsay, dans *Restoring the Temple of Vision*, 573-94.

sa campagne visant à reprendre le trône de ses ancêtres. Et, pour les maçons suédois, le rôle secret joué par le prince comme grand maître des Templiers maçonniques serait pieusement conservé dans leurs propres traditions royalistes et religieuses.¹⁸² Pour le futur roi de Suède, Gustav III, qui fut nommé par le prince Charles pour lui succéder à la grande maîtrise, la bulle papale *In Eminentissimi* n'avait plus sa raison d'être. Quand Gustav ouvrit les portes de la Suède aux catholiques et aux juifs, c'est en franc-maçon royaliste zélé qu'il agit, mettant en pratique ce qu'il croyait être les traditions stuartistes en matière de tolérance religieuse.

Il se peut que les nouveaux documents présentés ici ne répondent pas aux questions débattues par le professeur Corp et le professeur Kervella concernant les motifs politiques et/ou religieux des maçons jacobites ainsi que la véritable cible de l'interdiction du pape Clément XII. Cependant, ils font vraiment comprendre que les problèmes sont terriblement compliqués et qu'ils prennent racine dans les rivalités politiques et religieuses au sein des Îles Britanniques et dans le contexte international de la diaspora jacobite. Ils donnent aussi à penser qu'il reste encore beaucoup à apprendre d'archives inexplorées dans plus d'un pays.

Bien que les renseignements détaillés de cet article puissent sembler fort compliqués et donner au lecteur la sensation qu'il est complètement dépassé, la découverte et la reconstitution progressives des faits historiques, petits et souvent insaisissables, attirant l'attention sur les questions plus importantes, prouve que cette tentative érudite est d'un enjeu considérable. Des recherches ultérieures apporteront leur contribution au réexamen en cours du rôle des rivalités jacobites-hanovriennes au sein de la franc-maçonnerie, car elles venaient des combats dynastiques et nationalistes du malheureux Royaume « Uni » de Grande-Bretagne, mais elles se subdivisèrent en confrontations politiques, diplomatiques et militaires avec des douzaines d'autres nations

182. Archives nationales, Kew. Affaires Étrangères : FO 79/3 (29 novembre 1783). En ce qui concerne la conviction suédoise du rôle maçonnique joué par le prince Charles, voir de Claude Nordmann, *Gustave III : un démocrate couronné* (Lille, 1986), 218-20 ; Andreas Onnerfors, « From Jacobite Support to a Part of the State Apparatus-Swedish Freemasonry Between Reform and Revolution », *Franc-Maçonnerie et politique au siècle des Lumières : Europe-Amérique. Lumières*, 7 (Bordeaux, 2006), 219 ; voir aussi mon article, « Jacobites and Freemasons in Sweden », 1650-1850, 351-355.

au cours du siècle suivant. Plus important encore, la rivalité, au 18^e siècle, entre la Grande-Bretagne et la France au sujet des colonies, du commerce et de la suprématie militaire était souvent débattue secrètement au cœur des loges obscures de la franc-maçonnerie où des symboles et des rituels concurrents redonnaient le moral, renforçaient la loyauté et garantissaient la sécurité des communications à ces "frères" qui combattaient dans des camps opposés pour un empire planétaire.

Marsha KEITH SCHUCHARD
(traduit de l'anglais par Isabelle CANDAT
et Monique PAQUIER)

CHEIKH SALÂMA RÂDÎ

APERÇUS BIOGRAPHIQUES. RÈGLES « CAÑONIKES » DE SON ORDRE. SON LIEN AVEC RENÉ GUÉNON.

René Guénon au Caire

René Guénon arriva en Égypte début mars 1930 « afin de rechercher, faire copier et traduire des traités d'ésotérisme islamique »¹, pour la maison d'éditions "L'Anneau d'Or" qu'il avait créée avant son départ². Dans ce but, il pouvait consulter les fonds de la bibliothèque nationale du Caire ou de l'université El-Azhar, comme le fera plus tard Osman Yahia pour les manuscrits d'Ibn 'Arabî³. Il lui sera bientôt possible, par sa fréquentation de certaines organisations initiatiques (*turuq*, sing. : *tarîqa*), d'accéder à des sources plus réservées, comme il le notera lui-même en conclusion de « La chiologie dans l'ésotérisme islamique » : « Les données qui ont servi de base à ces notes sont tirées des traités inédits du Cheikh Sayyid 'Alî Nûreddîn El-Bayyûmî, fondateur de la *tarîqa* qui porte son nom (*bayyûmiyya*) : ces

1. Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, p. 94, Éditions Traditionnelles, Paris, 1958.

2. Fondée sur son initiative, elle était exclusivement destinée à publier ses ouvrages, et ceux présentés par lui. Le titre de cette maison d'éditions avait été choisi après plusieurs modifications successives, celui de "La Chaîne d'Or", retenu initialement par Guénon, ayant déjà été pris par un autre éditeur.

3. Pour ces deux fonds, cf. « La table des manuscrits par bibliothèque », p. 692, dans *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Institut Français de Damas, Damas, 1964.

manuscrits sont encore en la possession de ses descendants directs »⁴.

On a tendance à oublier, qu'une fois installé au Caire, René Guénon a daté ses articles écrits pour *Le Voile d'Isis* en référence à l'Hégire. Cet oubli tient au fait que certains de ces articles ont été intégrés par l'auteur dans tel ou tel de ses livres. Quant à ceux qui seront repris dans les ouvrages posthumes, on a le plus souvent négligé ces indications, pourtant non dénuées de significations. Le premier texte publié, « La Grande Guerre sainte », paraîtra en mai 1930, et sera daté du 1^{er} *dhû-l-qa'da* 1348 H.⁵ Pour certains articles, parfois la date est accompagnée d'une précision, comme à la fin d'« El-Faqr » : « Mesr, 11-12 *rabî' al-awwal* 1349 H. (*Mawlid En-Nabî*) »⁶, c'est-à-dire : « Naissance du Prophète ». On trouve aussi des références à d'autres dates anniversaires, comme celles concernant les naissances de *Sayyidnâ El-Hussein*⁷ – l'un des fils d'Alî, le quatrième calife et gendre du

4. *Le Voile d'Isis*, mai 1932, repris comme chap. 7 des *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*. – Nous avons modifié la transcription, afin de n'en retenir qu'une seule dans le présent article. C'est de l'un de ses traités que provient l'attribution au Ciel de Mars du prophète-roi Dâwûd (David), rapportée dans « La chiologie », alors que c'est généralement Hârûn (Aaron) qui préside à ce Ciel. Le Cheikh El-Bayyûmî (1696-1769) a été rattaché dans la *tariqa Khalwatiyya*, remontant au xiv^e siècle, puis est entré dans la *Ahmadiyya*, fondée par le Cheikh Ahmad al-Badawî (1199-1276). Il a commenté notamment les *Hikam* (Sagesses) d'Ibn 'Atâ' Allâh et l'*Insân al-Kâmil* (L'Homme Universel) de Jîlî. Peu soucieux du « décor », on rapporte qu'à ses débuts il réunissait ses disciples dans un coin de mosquée où on avait l'habitude de ranger divers objets (balais, pots, etc.). Un jour où personne n'était venu à l'heure, il commença le *dhikr*, l'"invocation", tout seul. Bientôt, tous les ustensiles qui se trouvaient là, par l'effet de la *baraka* ("influence spirituelle") du Cheikh, se mirent à se mouvoir suivant le rythme. Lorsque les disciples arrivèrent, ils furent stupéfaits en voyant ce spectacle.

5. Correspondant au 31 mars 1930 (à un jour près, pour cette date comme pour celles que nous indiquerons dans cette étude) ; la date est précédée du lieu : ici, « Mesr », « Le Caire » ou « Égypte ».

6. 6-7 août 1930. Cet article a été publié en octobre 1930.

7. 23 *rabî' ath-thânî* ; cf. « Les limites du mental », article de 1349 H. = 17 septembre 1930, publié en novembre 1930 ;

« Sheth », article de 1350 H. = 7 septembre 1931, publié en octobre 1931 ; « Des conditions de l'initiation », article de 1351 H. = 26 août 1932, publié en octobre 1932 (les jours anniversaires indiqués sont les 28-29 *rabî' ath-thânî*). Une autre mention de *Sayyidnâ* ("notre Seigneur") El-Hussein, mérite d'être relevée : celle que l'on trouve à la fin de « Et-Tawhîd », le « 10 *muhammad* 1349 H. [= 7 juin 1930] (anniversaire de la bataille de Kerbela) ».

Prophète –, et de certains Maîtres du Soufisme, par exemple celles du Cheikh El-Bayyûmî⁸ et de *Sayyidî* Ismâ'il El-Imbâbî⁹.

Remarquons en passant que le dernier article daté de l'Hégire est « Le Saint Graal », dont la partie finale¹⁰ paraîtra en mars 1934. Ainsi, durant quatre années – entre le 23 *shawwâl* 1348, début de la rédaction de « Et-Tawhîd », et le 20 *shawwâl* 1352 –, René Guénon publiera 38 articles datés de l'Hégire pour *Le Voile d'Isis*, 38 correspondant à la valeur de son nom *Yahyâ* en Islam. De plus, si l'on tient compte, d'une part du fait que « Kundalinî Yoga » et « Le Saint Graal » ont été publiés en deux parties, et que, d'autre part, durant ces quatre années deux articles ne sont pas datés : « Taoïsme et Confucianisme »¹¹ et « L'enseignement initiatique »¹², nous obtenons ainsi, toujours pour cette même période, 42 livraisons pour cette revue, 42 correspondant à la valeur développée de ce même nom *Yahyâ*. Ces "signes" révèlent certaines correspondances que l'on peut relever entre la fonction d'une autorité doctrinale et son activité inspirée.

Il publiera aussi, toujours à cette époque, *Le Symbolisme de la Croix*, dédié « à la mémoire vénérée de Esh-Sheikh Abder-Rahman Elîsh El-Kebîr ». L'année 1329 de l'Hégire, mentionnée dans la dédicace du *Symbolisme de la Croix*, s'étend du 2 janvier au 21 décembre 1911¹³. Durant cette même année, Palingénîus publia dans *La Gnose* « Le Symbolisme de la Croix » (de février

8. Cf. « La chiologie dans l'ésotérisme islamique », 18 *dhû-l-qa'da* 1350 H. = 26 mars 1932, publié en mai 1932. Guénon s'était déjà référé à ce Maître à la fin de « La Tradition hermétique », article du 9 *shawwâl* 1349 H. = 27 février 1931, publié en avril 1931, en écrivant avant cette date : « Mesr, Cheikh El-Bayyûmî », suggérant par là le "lien" existant entre le sujet de l'article et ce Cheikh, réputé pour ses connaissances en ce domaine.

9. 5 *safar* ; cf. « Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante », article de 1351 H. = 10 juin 1932, publié en juillet 1932. Le Cheikh Ismâ'il El-Imbâbî fut le délégué d'Ahmad al-Badawî chargé de fonder une *zâwiya* à Bûlâq, l'un des quartiers du Caire (cf. A. Le Chatelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, p. 177, Leroux éditeur, Paris, 1887). Comme *Shaykh as-sajjâda*, c'est-à-dire comme chef de l'une des cinq "sous-sections" (*buyût*) de la *tariqa Ahmadiyya*, il bénéficiait d'une relative autonomie qui lui permit de fonder la *tariqa Imbâbiyya*, qui sera "officialisée" au xv^e siècle. Il est enterré à Imbâba, au nord du Caire.

10. Rédigée le 20 *shawwâl* 1352 H. = 16 février 1933.

11. Publié en août-septembre 1932.

12. Publié en décembre 1933, reprise du texte paru initialement en janvier 1913 dans *Le Symbolisme*.

13. Cf. Wolseley Haig, *Comparative tables of muhammadan and christian dates*, p. 28, s.d., Lahore.

à juin) : c'est ce qui confirme, s'il en était besoin, le fait que « la première idée de ce livre » – *Le Symbolisme de la Croix* – remonte bien à 1911. La seconde année indiquée dans cette dédicace, 1349 H., correspond à la date d'édition de cet ouvrage. Signalons aussi qu'une "préfiguration" du livre a été rédigée durant la Première Guerre mondiale sous le titre : *Le symbolisme géométrique de l'Être*. Et il n'est pas inutile, enfin, de conclure, grâce à ces précisions, que ce n'est pas en 1912, l'année de son mariage avec Berthe Loury, « qu'il convient de placer le rattachement de Guénon à la tradition islamique »¹⁴, comme on le répète un peu trop souvent, non sans quelque arrière-pensée parfois, mais bien en 1911, très probablement d'ailleurs au début de cette année.

Le Cheikh Elîsh fut Cheikh *as-sâda al-mâlikiyya*, ou « chef du *madhhab mâlikî* », l'« une des quatre écoles juridiques sur lesquelles reposent l'ordre exotérique de l'Islam, et qui sont chacune représentées dans l'enseignement de la plus grande Université du monde islamique, El-Azhar »¹⁵. Il fut aussi à la tête d'une branche de la *Shâdhiliyya* fondée par un marocain, Muhammad al-'Arabî. Arrivé en Égypte au début du XVII^e siècle, al-'Arabî se rattacha en outre à la *Ahmadiyya* ; sa *tarîqa* prit ainsi le nom d'*al-'Arabiyya al-Ahmadiyya ash-Shâdhiliyya*. Plus tard, le père du Cheikh Elîsh, Muhammad, en sera le Maître jusqu'à sa mort en prison en octobre 1882¹⁶. Il avait été incarcéré car il était l'un des premiers dignitaires d'El-Azhar, et Maître d'une *tarîqa*, à avoir appelé à la proclamation de la "guerre sainte" (*jihâd*), supportant la cause des partisans d'Ahmad 'Urâbî Pasha, et soutenant la nécessité de la résistance contre l'occupation anglaise. Comme on l'a remarqué¹⁷, son exemple prouve aussi que, contrairement à ce qu'on affirme dans les courants "salafistes", tous les responsables du Soufisme ne se sont pas, toujours et partout, systématiquement alignés sous la coupe des forces impérialistes européennes.

14. Chacornac, *op. cit.*, p. 47.

15. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 30, Éditions de l'Œuvre, Paris, 1984. Ce chapitre contient des renseignements biographiques et doctrinaux concernant le Cheikh Elîsh et sa fonction (pp. 30-40).

16. Le jour d'Arafa, le neuvième du mois du Pèlerinage.

17. Cf. Frederik De Jong, dans l'une de ses études réunies sous le titre : *Sufi orders in Ottoman and post-Ottoman Egypt and the Middle East (Ordres soufis dans l'Égypte ottomane et post-ottomane, et au Moyen Orient)*, pp. 150-151, Isis Press, Istanbul, 2000.

Fin 1882, alors que la *tarîqa 'Arabiyya* faisait partie des Ordres reconnus – nous expliquons plus loin ce que signifiait une telle reconnaissance –, il fut décidé de nommer à sa tête l'un de ses *khulafâ'*, Ahmad Efendî Sulaymân, le successeur légitime, 'Abd ar-Rahmân Elîsh, étant exilé à Istanbul, puis à Rhodes. À son retour au Caire, celui-ci devint le chef de la *tarîqa*, se prévalant des licences d'enseignement (*ijâzât*) qu'il possédait suite à ses rattachements dans plusieurs des Ordres les plus importants de l'Islam¹⁸. Toutefois, sa *tarîqa* ne fut pas officialisée par le Conseil Soufi, et elle ne figure pas dans la liste des *turuq* mentionnées dans les « Règlements internes des Ordres soufis » de 1905 dont nous parlerons dans la suite.

René Guénon ne rencontra jamais le Cheikh Elîsh. Son projet de voyage en Égypte, en 1911-1912, à la fois pour faire la connaissance de ce Maître et pour rechercher des traités d'ésotérisme islamique, n'aboutit pas¹⁹. Et lorsqu'il arriva au Caire en mars 1930, le Cheikh était décédé (en 1929). Il « reconnaissait à ce Maître le degré initiatique du Rose-Croix effectif »²⁰. Dans cette perspective, il nous semble opportun de relever que le nombre du nom de ce Cheikh, 'Abd ar-Rahmân 'Illaysh, obtenu par l'addi-

18. Il avait été rattaché à la *Shâdhiliyya*, et aussi à la *Qâdiriyya*, à la *Rifâ'iyya*, à la *Ahmadiyya* et à la *Tijâniyya*. Pour ces renseignements, cf. F. De Jong : *Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt (Turuq et institutions reliant entre elles les turuq dans l'Égypte du XIX^e siècle)*, pp. 27-28, 110, 113, 173-174, Brill, Leiden, 1978.

19. Cf. *Science sacrée*, n° 7, pp. 22-23, n. 53. L'argument de Mark Sedgwick pour prouver qu'il y eut rencontre entre Guénon et le Cheikh repose sur une lecture erronée du passage suivant de Michel Vâlsan : « René Guénon nous écrivait une fois que le Cheikh Elîsh "expliquait à ce propos la correspondance des lettres du Nom d'Allâh par leurs formes respectives, avec la règle, le compas, l'équerre et le triangle" » (*op. cit.*, p. 31), qui devient chez Sedgwick : « Vâlsan rapporte que Guénon a dit qu'« Illîsh lui (*to him*) avait expliqué la signification ésotérique des lettres du Nom Allâh » (« Traditionalist Sufism », *Ariès*, n° 22, p. 21, n. 46, Archè, Milano, 1999). Ce n'est que par 'Abdu-l-Hâdî (Aguéli) que Guénon a pris connaissance de cet enseignement dont Palingénus fit état dans *La Gnose*, en août 1911, p. 215, n. 1 (repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 285, n. 1, en référence à « L'universalité en Islam » d'Abdu-l-Hâdî, *La Gnose*, avril 1911, p. 126).

20. Michel Vâlsan, *op. cit.*, p. 58, n. 7. À propos du nom de ce degré, nous rapporterons une phrase de l'article « Rose-Croix et Rosicruciens », non reprise dans le chapitre correspondant des *Aperçus sur l'initiation*, et qui fait suite à celle mentionnant les personnages qui ont pu « être à la fois Rose-Croix et Sûfis » : « D'ailleurs, à défaut du nom de Rose-Croix, le symbole lui-même ne fut pas étranger à l'hermétisme islamique, et l'on peut voir, au-dessus de la tombe de tel *Sheikh* fondateur d'une *tarîqa*, l'image de la rose crucifère » (*Le Voile d'Isis*, 1931, pp. 282-283).

tion des valeurs occidentales – il se qualifiait lui-même de *magh-ribî*, “occidental” – des lettres dont il est formé, est de 1515, ce qui est caractéristique de certains aspects de sa fonction quand on lit ce nombre à la façon de Dante : « *un cinquecento diece e cinque* »²¹, compris comme « un 515 ».

Toujours au Caire, et en collaboration avec le Cheikh Mustafâ ‘Abd ar-Razzâq, René Guénon fonde *Al-Ma‘rifah*, “La Connaissance”, “La Gnose”. Il publiera cinq articles dans cette revue en 1931²², signés de son nom islamique, ‘Abd al-Wâhid Yahyâ, précédé de l’appellation *Al-Ustâdh*, “Le Maître-Enseignant”, ou de l’expression *Al-Ustâdh al-kabîr*, “Le grand Maître-Enseignant”. D’autre part, fréquentant diverses organisations initiatiques, leurs chefs et certains de leurs membres²³, réputé pour sa science et ses connaissances dans le domaine traditionnel, il sera bientôt considéré comme étant surtout un *walî*, un “ami de Dieu”, un “saint”. Sans vouloir nous y arrêter, il faut brièvement préciser que la notion du saint dans le Christianisme ne coïncide guère avec celle du *walî*, ou de son équivalent dans d’autres traditions. Ce qui caractérise les *awliyâ’* (plur. de *walî*), en Islam, c’est qu’ils ont tous atteint effectivement un degré de réalisation transcendante. Dans le cas de René Guénon, s’il est généralement considéré en Occident comme un “intellectuel”, et très rarement comme un “saint”²⁴, les orientaux, et notamment ceux vivant au Caire, même s’ils n’ont pas tous lu ses écrits, l’appellent souvent, ou plutôt appellent le Cheikh ‘Abd al-Wâhid Yahyâ, aujourd’hui encore, du titre d’*al-walî*.

Ainsi, à partir de 1930, René Guénon a-t-il donné dans ses livres et articles les noms de plusieurs Maîtres du Soufisme, et de leur *tarîqa* respective, toujours vivante à cette époque. Il l’a fait de façon “ouverte”, dans sa dédicace au *Symbolisme de la Croix*, ou plus discrètement, par des “indications” en fin d’arti-

21. *Purgatorio*, 33, 43.

22. « Connais-toi toi-même » en mai ; « Influence de la civilisation islamique en Occident » en juin ; « Le néo-spiritualisme et son erreur » en juillet ; « Le néo-spiritualisme. Réponse à une critique » en septembre ; « Les influences errantes » en novembre. Il existe des variantes entre les originaux arabes et les traductions françaises publiées dans divers ouvrages.

23. Une étude reste à faire sur ces fréquentations.

24. Dans « La fonction de René Guénon et le sort de l’Occident » (*Études Traditionnelles*, 1951), Michel Vâlsan utilisera, pour ce Maître intellectuel, le terme de « sainteté » (p. 218) et l’expression de « sainteté intellectuelle » (p. 241).

cles. Toutefois, on chercherait en vain, dans ses écrits publiés, même en arabe, le nom du Cheikh Salâma Râdî auquel il était pourtant très étroitement lié. Et ce n’est que dans des livres sur René Guénon, et non dans les siens, que le nom de ce Cheikh sera cité : par exemple, il y a cinquante ans, pour la première fois semble-t-il en langue européenne, dans celui de Chacornac (p. 95)²⁵.

Le Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî

Rapportons tout d’abord ce que Chacornac a écrit : « Guénon vivait au Caire discrètement, n’ayant aucune relation avec le milieu européen : il n’était plus “le Français René Guénon” mais le Cheikh ‘Abd al-Wâhid Yahyâ, ayant adopté us et coutumes de sa nouvelle patrie.

René Guénon, islamisé et parlant l’arabe sans accent, sut incarner l’esprit de pauvreté en vivant une vie des plus modestes ; il alla habiter pendant quelque temps à l’hôtel Dar al Islam, situé en face de la mosquée *Sayyidnâ* El-Hussein, qui renferme les tombeaux de plusieurs descendants du Prophète.

Un matin, dans cette mosquée, il fit connaissance avec le Cheikh Salâma Râdî qui appartenait à la branche shâdhilite, la même dont fit parti le Cheikh Elîsh, son initiateur par personne interposée.

Guénon alla pendant un temps à ses réunions, discutant avec lui des problèmes religieux. Le Cheikh Salâma Râdî mourut en 1940 »²⁶.

Ce Cheikh reste toujours assez peu connu aujourd’hui des lecteurs s’intéressant aux doctrines traditionnelles. L’étude de Michael Gilson²⁷, pourtant consacrée à ce Maître du Soufisme et à la *tarîqa Hâmidiyya Shâdhiliyya* qu’il a fondée, semble

25. Cf. aussi, depuis, Mark Sedgwick, art. cit., pp. 3, 7 et 21, n. 41 ; dans *L’Ermite de Duqqi*, de Xavier Accart, l’article de Thierry Zarcone : « Le cheikh al-Azhar ‘Abd al-Halîm Mahmûd et René Guénon », pp. 270-273, Archè, Milano, 2001.

26. Michel Vâlsan a précisé « que les termes “branche shâdhilite” indiquent une branche de l’organisation initiatique (*tarîqa*) fondée au VII^e siècle de l’Hégire par le Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî, une des plus grandes figures spirituelles de l’Islam, qui fut aussi Pôle ésotérique de la tradition » (*op. cit.*, p. 30).

27. *Saint and Sufi in modern Egypt*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

n'avoir été lue que dans les milieux universitaires. Nous nous proposons de rassembler ici quelques données biographiques et documentaires concernant ce Cheikh qui a entretenu avec René Guénon des relations discrètes bien mystérieuses. Dans ce but, nous utiliserons les informations concernant la vie du Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî, contenues principalement dans le livre de M. Gilsehan²⁸, en les complétant par les précisions apportées par F. De Jong dans l'une de ses études précitées²⁹.

D'origine modeste, le Cheikh est né en 1867³⁰ à Bûlâq, l'un des quartiers pauvres du Caire. Ses ancêtres, qui viennent du Hijaz³¹, font remonter leur généalogie à Hussein. C'est donc un *sharîf*, un descendant du Prophète. Son biographe écrit qu'il serait apparenté à Abû Tâqiyya, riche négociant cairote (fin xvi^e-début xvii^e siècles), chef de la guilde des marchands (*shâhbandâr at-tujjâr*). Son grand-père, Hamîd ar-Râdî, est enterré à Minyâ, où il avait une mosquée. Son oncle paternel, 'Abd ar-Rahmân, est connu comme ascète (*zâhid*). Son père priait chaque nuit cent *rak'a*³², et il fit à pied le pèlerinage et les visites pieuses dans les villes saintes du Hijaz.

28. Elles sont elles-mêmes tirées de la biographie du Cheikh, achevée en 1956 : *Sîra al-Hâmidîyya (Histoire de la Hâmidîyya)*, écrite par Sayf an-Nasr Muhammad al-'Amîrî (Le Caire, 1956), et reposent sur des renseignements recueillis oralement par l'auteur en 1964-1966 auprès du Cheikh Ibrâhîm Salâma ar-Râdî, qui succéda à son père à la direction de la *tarîqa*, et des membres de celle-ci. Cf. aussi, de Michael Gilsehan, *Recognizing Islam*, pp. 82 et suiv., et pp. 229 et suiv., I. B. Tauris, London, New York, 1993.

29. *Turuq*, pp. 175 et suiv. Elles proviennent de la biographie d'al-'Amîrî, et aussi des écrits du Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî, *Al-Minah al-Hâmidîyya fî-l-hikam wa-l-mawâ'iz ash-shâdhiliyya wa ba'd ahâdîth nabawiyya (Les faveurs de la Hâmidîyya concernant les sagesse et conseils spirituels shâdhilîtes, et quelques traditions prophétiques)*, Le Caire, 1326), et de son fils, *Murshid al-murîd fî-l-fiqh wa-t-tasawwuf wa-t-tawhîd (Le Guide du disciple dans le droit, le Soufisme et la doctrine de l'Unité)*, Le Caire, 1962), auxquels il faut ajouter des informations obtenues oralement par F. De Jong.

30. Comme les rites anniversaires de sa naissance commencent le 23 du mois sacré de *rajab*, le septième de l'année islamique, nous pouvons en déduire qu'il est né le 20 novembre 1867 (= 23 *rajab* 1284). Certains retiennent l'année 1866, ce qui ferait naître le Cheikh le 1^{er} décembre 1866 (= 23 *rajab* 1283).

31. "Barrière" montagneuse occidentale de l'actuelle Arabie Saoudite, située le long de la Mer Rouge.

32. « La *rak'a* est l'unité fondamentale des formules et des gestes dont se compose la prière légale appelée *salât* » (note de Michel Vâlsan à sa traduction de *La Parure des Abdâl* d'Ibn 'Arabî, p. 18, Éditions de l'Œuvre-Arché, Paris, 1992).

Âgé de six ans, il pouvait écrire le persan. Entre sept et dix ans, il apprit par cœur le Coran, ainsi que les principes des mathématiques. À neuf ans, il rédigea un opuscule d'éthique, toujours conservé dans la bibliothèque de la *tarîqa*. Trouvant l'enseignement scolaire peu satisfaisant, il s'orienta alors, pour sa formation intellectuelle et spirituelle, vers les sciences ésotériques du Soufisme (*'ulûm at-Tasawwuf*), afin d'obtenir « la satisfaction de l'âme et de l'esprit »³³.

C'est aussi à la même époque qu'il commença à gagner sa vie. Âgé de treize ans, il devint petit commis dans l'un des organismes de l'Administration des domaines (*Maslaha al-amlâk*). Son grade était le plus inférieur, et médiocrement payé ; il deviendra finalement chef de service, poste qu'il occupera alors qu'il était d'autre part à la tête de sa *tarîqa*³⁴. Il adoptait le costume et les habitudes des lieux où il se trouvait : à son travail, il s'habillait à l'europpéenne ; le reste du temps, il portait des vêtements traditionnels, et était coiffé d'un tarbouch orné d'un ruban vert. L'intégralité de son salaire servait à l'entretien de son logement et au local des réunions³⁵. Très attaché à son travail, auquel il apportait le plus grand soin, il traitait ceux qui étaient sous ses ordres avec beaucoup d'égards, quelle que soit la religion à laquelle ils appartenaient. Beaucoup de chrétiens prirent ainsi l'habitude de lui rendre visite, même durant sa retraite professionnelle, afin de le solliciter pour qu'il les aide, ou pour bénéficier de sa grâce spirituelle.

Parmi les renseignements recueillis oralement par M. Gilsehan, nous rapporterons l'"anecdote" suivante : le supérieur hiérarchique du Cheikh dans l'Administration des domaines, un Anglais, ne supportait pas que ses disciples vinssent le voir sur son lieu de travail. Il s'en plaignit au Cheikh. Puis, tandis qu'il descendait les escaliers, ce directeur dut se pencher pour attacher le lacet de l'une de ses chaussures. Il fut alors dans l'incapacité de se redresser. Les médecins ne parvinrent ni à le soulager ni à le guérir. Son épouse fit chercher le Cheikh, qui pria

33. *Sîra al-Hâmidîyya*, p. 11. *Ar-ridâ'*, la satisfaction, provient de la même racine que le nom de famille du Cheikh, ar-Râdî.

34. Il tenait à ce que chaque membre de sa *tarîqa* « trouve un travail ou ait une occupation pour sa propre subsistance », plutôt que d'être une charge pour la *tarîqa* (*Qânûn*, art. 43. Sur ce livre du Cheikh Salâma, cf. *infra*).

35. Il possédait aussi quelques hectares de terres, mais qui ne lui rapportaient rien puisqu'il n'avait pas le temps de les entretenir.

pour lui. Le directeur recouvrit la santé, et aménagea bientôt un local spécial au bureau où le Cheikh put recevoir ses disciples³⁶.

Le Cheikh se maria deux fois. Sa première épouse décéda après avoir enfanté quatre fils³⁷ et deux filles, qui se marièrent avec des membres de la *tarîqa*. Il eut de son deuxième mariage des filles et trois fils : Ibrâhîm, l'aîné, lui succéda à la tête de la *tarîqa* ; le second décéda en bas âge ; le benjamin qui fut dénommé Hamîd. Il considérait ses enfants comme ses fils et filles dans le cadre familial ; comme des frères (*ikhwân*) lors des réunions (*majâlis*) de la *tarîqa* ; et comme des disciples (*murîdûn*) au sein de celle-ci, lui-même étant alors dans sa fonction de Maître spirituel dispensant son enseignement.

C'est donc jeune adolescent que Salâma entreprend, selon 'Amirî, son *jihâd*, sa guerre sainte, « d'ordre purement intérieur et spirituel »³⁸, comme nous allons le voir. En effet, sous la guidance de son Cheikh, qui dirigeait la *tarîqa Fâsiyya Shâdhiliyya*³⁹, puis sous la maîtrise d'un autre Cheikh, al-Qâwuqajî, il s'adonna assidûment au *dhikr*, à l'invocation qui lui avait été conférée : il récita toutes les nuits 12000 fois la formule *Lâ ilâha illâ Allâh*, "Nulle divinité sauf Allâh". Pendant six ans, chaque nuit, il répéta 30 000 fois le Nom *Allâh*. Toujours de nuit, pendant deux heures, il priait sur le Prophète, qu'il vénérât profondément. Il pratiqua aussi la *khalwa*, la retraite cellulaire. Il vécut dans la continence durant deux ans, évitant de plus la promiscuité des femmes. Par son *jihâd*, il purifia son âme et son tempérament. Mais cette discipline spirituelle eut sur son corps certains effets, puisqu'elle provoqua des saignements et le rendit

36. Non sans raison, M. Gilsenan classe ce qui précède dans la rubrique concernant les miracles (*karâmât*) du saint (p. 24).

37. L'un d'eux décéda dans sa jeunesse.

38. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chap. 8. Il s'agit ici de « la "grande guerre sainte" (*al-jihâdu-l-akbar*) », qui est « la lutte de l'homme contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'anéantir ces éléments, qui, comme tout ce qui existe, ont aussi leur raison d'être et leur place dans l'ensemble ; il s'agit plutôt [...] de les "transformer" en les ramenant à l'unité, en les y résorbant en quelque sorte » (*Ibid.*).

39. Les responsables de cette *tarîqa* précisent que c'est avec Muhammad Ahmad al-Makkâwî qu'il fit le pacte initiatique. Cette *tarîqa* remonte à Muhammad al-Fâsî (décédé en 1872), Maître marocain vivant à La Mekke, qui avait été rattaché au Soufisme par al-Madanî, un disciple direct du célèbre Cheikh Darqâwî.

d'une maigreur extrême. À une date qui n'est pas précisée, il se résolut enfin à "modérer" ses pratiques ; il mena cependant une vie ascétique jusqu'à son décès.

L'importance d'al-Qâwuqajî (1809-1887) dans la formation spirituelle, intellectuelle et fonctionnelle de Salâma doit être mise en évidence⁴⁰, alors que la biographie écrite par 'Amirî ne mentionne pas que c'est ce Cheikh qui rattacha Salâma à la *tarîqa Qâwuqajîyya Shâdhiliyya*⁴¹, organisation initiatique dont Salâma sera l'un des *khulafâ*'. Muhammad al-Qâwuqajî fit le pacte initiatique avec Muhammad al-Bahî, *khalîfa* très réputé de la *tarîqa Nâsiriyya Shâdhiliyya*, alors qu'il étudiait à El-Azhar dans les années 1830. En 1849, il entra dans d'autres *turuq*, notamment dans la *Sammâniyya Khalwatiyya*, par l'intermédiaire d'ad-Dajânî, le *muftî* de Jaffa, en Palestine. Dans les années 1860, il était considéré comme l'un des meilleurs représentants de la *Shâdhiliyya* dans tout le Moyen Orient. Chaque année, il vivait au Caire, puis à Beyrouth, et enfin à La Mekke, passant quatre mois dans chacune de ces villes. Il est connu comme *Abû-l-Mahâsin*, "Père des bonnes qualités" ou "des beaux mérites". Il est aussi renommé en tant que « Pôle des "arrivants" et Secours des "cheminants" » (*Qutb al-wâsilîn wa Ghawth as-sâlikîn*). Salâma Râdî le vénérât comme le plus éminent de ses Maîtres⁴².

Au Cheikh al-Qâwuqajî succéda en 1887 Muhammad Abû-l-Fath. Salâma devint, vers la fin du XIX^e siècle, son *khalîfa*⁴³, "lieutenant", pour le secteur de Bûlâq dans lequel il vivait. Compte tenu de l'enseignement initiatique qu'il avait reçu et assimilé, et de ses qualités "personnelles" exceptionnelles, il était tout à fait à même de remplir toutes les fonctions inhérentes à son statut de *khalîfa*, et "tenir lieu" effectivement de Maître spirituel. Lors d'une assemblée rituelle, un incident survint entre Muhammad Abû-l-Fath et son *khalîfa*, et ce Cheikh exclut de cette réunion Salâma Râdî⁴⁴ : celui-ci aurait eu une « attitude provocante ». F. De Jong, qui rapporte ce fait, s'appuie sur des témoignages de responsables actuels de la *tarîqa Qâwuqajîyya*.

40. Cela a déjà été fait par F. De Jong (cf. *Turuq*, op. cit., pp. 176-177).

41. Ce qui explique probablement que certains membres actuels de la *tarîqa Hâmidiyya* refusent d'admettre ce fait.

42. Cf. Salâma Hasan ar-Râdî, *Al-Minah al-Hâmidiyya*, op. cit., p. 102.

43. Notons qu'il est d'usage, en Égypte, d'appeler Cheikh celui qui exerce la fonction de *khalîfa*.

44. De Jong, op. cit., p. 176, n. 209.

Il s'abstient de mentionner ceux des chefs de la *tarîqa Hâmidiyya*. Il ne faut tout de même pas oublier que Salâma Râdî, comme tout Maître authentique, possédait un sens exemplaire des convenances traditionnelles (*adab*). À supposer que le grief reproché soit avéré, il faudrait, pour pouvoir l'interpréter correctement, connaître l'intention réelle et l'"état" (*hâl*) de Salâma Râdî à ce moment : certains "écarts", chez tel Maître, ne sont pas toujours faciles à comprendre, même par d'autres Maîtres. Nous rappellerons, par exemple, l'"état déplaisant" montré par Ibn 'Arabî au Cheikh Mahdawî et à ses compagnons : sans l'explication fournie par le Cheikh al-Akbar lui-même, chacun aurait pu être convaincu que celui-ci avait eu alors une attitude inadmissible, et donc condamnable. Or, parlant de lui et du Cheikh Mahdawî, Ibn 'Arabî précise : « il y eut un manque d'intérêt (*'adam iltifât*) à mon égard et une répugnance (*nufûr*) à être en accord avec mes desseins et mes comportements (ou : mes doctrines, *madhâhibî*), à cause du défaut (*naqs*) qu'il constata en eux. Mais je lui trouvais une excuse en cela, car ce qui était apparu de mon état, et le témoignage de ce qui fut dit, l'amènèrent à cela. En effet, je lui avais caché, et à ses fils, ce que j'étais en moi-même en leur montrant un état déplaisant (*sû' hâlî*) »⁴⁵.

Cette exclusion, qui pouvait n'apparaître que comme une mesure disciplinaire temporaire, incita Salâma à cesser toute relation d'avec le Cheikh Muhammad Abû-l-Fath, et à déclarer sa *tarîqa* indépendante de la *tarîqa Qâwuqâjiyya*. Il confirma cette rupture en ne retenant désormais que la "chaîne initiatique" (*silâsila*) de la *tarîqa Fâsiyya* dans laquelle il avait été initialement rattaché. Le fait d'adopter cette *silâsila* présentait en outre un double avantage : elle le reliait à une *tarîqa* respectée et très célèbre, même si elle avait cessé d'exister en tant que *tarîqa* légalement reconnue depuis 1895 ; de plus, depuis le décès du Cheikh 'Abd al-Bâqî qui dirigeait la *tarîqa Fâsiyya*, il n'y avait plus de Maître à sa tête pouvant revendiquer une quelconque autorité sur Salâma Râdî. Les membres appartenant au Conseil Soufi (*Majlis as-Sûfî*) – sur lequel nous reviendrons – décidèrent de reconnaître officiellement Salâma comme Cheikh d'une *tarîqa* indépendante⁴⁶ avant la fin de l'année 1906, malgré l'opposition de

45. *Futûhât al-Makkiyya*, vol. I, pp. 69-70, Éd. Osman Yahya. Claude Addas analyse ce passage dans *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, pp. 145 et suiv., Gallimard, Paris, 1989.

46. Quand un *khalîfa* devient le chef d'une *tarîqa* indépendante, comme c'est

Muhammad Abû-l-Fath qui continua à considérer Salâma comme l'un de ses *khulafâ'*, et donc soumis à son autorité⁴⁷.

Lorsque Tawfiq El-Bakrî démissionna du poste qu'il occupait au Conseil Soufi comme "Maître des Maîtres"⁴⁸, il fut remplacé par son neveu 'Abd al-Hamîd El-Bakrî. En 1912, celui-ci annula la décision prise en 1906, ce qui eut comme conséquence de soumettre à nouveau le Cheikh Salâma à l'autorité du Cheikh dirigeant la *tarîqa Qâwuqâjiyya*, organisation dans laquelle il n'était que *khalîfa*. Ce n'est qu'au décès du dernier Maître de cette *tarîqa*, en 1926, que le Cheikh Salâma sera, pour la seconde fois, reconnu officiellement comme Maître d'une *tarîqa* indépendante.

Les détails relatifs aux premières années de la *tarîqa Hâmidiyya* sont peu abondants dans la biographie d'Amirî. Le fait majeur à retenir réside en ce que le Cheikh a établi sa *tarîqa* sur l'Ordre divin (*Amru-llâh*), lors d'une vision authentique (*ru'ya sâdiqa*)⁴⁹. Dans cette vision unique, le Cheikh entendit un locu-

le cas ici pour Salâma, il y remplit la fonction de Cheikh, ce qui implique notamment pour lui la possibilité de nommer à son tour d'autres *khulafâ'*. D'autre part, la condition nécessaire pour constituer valablement une branche d'une *tarîqa* est d'être le représentant d'une chaîne initiatique (*silâsila*) authentique, et non pas, selon Guénon, d'une "personnalité" quelconque : pour lui, en effet, seul compte le Maître fondateur de chaque *tarîqa*. D'ailleurs, la *baraka* d'un tel Maître peut fort bien, lorsqu'il n'y a pas de Cheikh présentement vivant, suffire dans certains cas, par la seule « vertu de ce simple rattachement à la *silâsila* » (*Initiation et réalisation spirituelle*, chap. 24).

47. Les statuts de la *tarîqa Hâmidiyya*, en dépit de leur légitimation officielle depuis plus d'un siècle, ne sont toujours pas reconnus par les responsables et membres de la *tarîqa Qâwuqâjiyya* (cf. De Jong, *Turuq*, op. cit., p. 177, et n. 211). On perçoit encore (cf. *Ibid.*, n. 212) chez les chefs et les disciples de celle-ci, voire chez des membres d'autres *turuq*, et malgré tout ce temps, une certaine acrimonie envers le Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî...

48. Nous reparlerons plus loin de ce Maître et de la signification "administrative" de sa fonction au sein de ce Conseil.

49. On rapporte les traditions prophétiques suivantes : « Les visions viennent d'Allâh et les rêves de Satan » ; « La vision d'un croyant est la quarante sixième partie de la prophétie » ; « Le Prophète a dit : "de la prophétie, il ne reste plus maintenant que les porteuses de bonnes nouvelles". On lui dit : "quelles sont les porteuses de bonnes nouvelles ?" Il répondit : "ce sont les visions des hommes pieux" ». On se souviendra de l'importance des "visions" pour la désignation du Cheikh al-'Alâwî à la tête de la *tarîqa* dirigée précédemment par le Cheikh Bûzîdî (cf. Martin Lings, *Un saint musulman du vingtième siècle*, Éditions Traditionnelles, pp. 75-80, Paris, 1967 ; Michel Vâlsan, op. cit., pp. 48-50). Toutefois, dans le cas du Cheikh ar-Râdî, il ne semble pas que d'autres visions confirmatives aient été mentionnées.

teur invisible (*hâtif*) qui lui commanda, dans son for intérieur le plus secret, de suivre la voie des *awliyâ'* et de créer une nouvelle *tarîqa* (au sein de la *Shâdhiliyyah*). Il se rattacha à cette voie compte tenu de son "affinité spirituelle" personnelle⁵⁰ avec Junayd (vers 830-911)⁵¹, que les shâdhilites vénèrent plus particulièrement, le considérant comme *Shaykh at-Tâ'ifa*, "Cheikh de l'Ordre initiatique". Sous ce rapport, ils sont les héritiers de Junayd. Mais il est dit aussi que Junayd est devenu shâdhilite, son "type" spirituel étant semblable à celui du Cheikh fondateur de la *tarîqa*, le Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî (1196-1258).

Les premiers disciples du Cheikh Salâma furent choisis par lui en fonction de critères précis : bénéficiant de son éducation spirituelle (*tarbiyya*), de sa sagesse et de sa science, ils devaient constituer une véritable élite chargée d'attirer des adhérents pour la nouvelle *tarîqa*, tout en étant capables de transmettre l'enseignement du Cheikh. D'où leur petit nombre initial, dû à une sélection particulièrement sévère. La sincérité et véracité des intentions des aspirants à s'agréger à la nouvelle communauté étaient prises en compte, comme leurs capacités à servir les desseins du Cheikh qui les guidait progressivement sur le chemin menant à la *tarîqa*. Les postulants devaient attendre souvent de longs mois avant d'y entrer éventuellement. Les premiers disciples formés eurent la responsabilité de propager l'Ordre à travers l'Égypte, établissant des *zawâyâ* (plur. de *zâwiya*) dans tout le pays. Le Cheikh Salâma se rendait régulièrement dans les centres nouvellement implantés, rencontrant personnellement les disciples attirés par les responsables locaux de la *tarîqa*.

On a émis des réserves sur cette intention originelle, à partir de 1906, qu'avait eue le Cheikh de s'appuyer sur une telle élite, prétextant que, dans ses premiers écrits, il s'adressait à un public plus large. C'est oublier que la constitution d'une telle élite est indépendante de la diffusion plus ou moins répandue d'ouvrages. Ainsi, par exemple, même si ses livres sont publiés et distribués dans de nombreux pays, René Guénon a précisé que, dans tout

50. La notion d'"affinité spirituelle" repose sur une base qui s'intègre dans le cadre plus général de la "technique" initiatique, et ne se réduit donc pas à un simple choix d'ordre individuel.

51. Sur ce Maître, cf. Ali Hassan Abdel-Kader, *The life, personality and writings of al-Junayd* (éd. arabe et trad. anglaise, Luzac, London, 1976) ; Junayd, *Enseignement spirituel* (trad. française par Roger Deladrière, Sindbad, Paris, 1983).

ce qu'il expose, il a toujours entendu s'adresser exclusivement au « petit nombre de ceux qui seront destinés à préparer, dans une mesure ou dans une autre, les germes du cycle futur »⁵². Et dans le cas du Cheikh Salâma, F. De Jong, qui fait état de ces réserves, reconnaît, avec M. Gilsenan⁵³, que « ce n'est que vers 1930 qu'il se mit à accueillir chaleureusement comme membre de l'organisation toute personne sans condition »⁵⁴, c'est-à-dire alors qu'il était âgé de plus de soixante ans, et après plusieurs années suivant la seconde officialisation de la *tarîqa* (1926). Un tel changement ne s'est opéré, d'ailleurs, que suite à un nouvel Ordre divin.

La renommée de Salâma s'étendit alors rapidement, et il devint « le point de mire de tous les regards » : il eut bientôt de nombreux disciples, les hommes venant à lui de toute l'Égypte, conformément à la fonction qui lui était dévolue. Selon son biographe, Allâh « avait écarté de lui le voile des causes secondes. Il devait "descendre" en ce monde et se fondre dans le peuple, afin d'aider les gens rencontrant des difficultés, soigner leurs maladies, rectifier leurs déviations du "chemin droit", les prenant par la main pour les mener au paradis de la perfection »⁵⁵. La « descente en ce monde » correspond à la réalisation descendante, l'être "missionné" « procédant directement d'un ordre transcendant et principiel, et exprimant dans le monde manifesté quelque chose de cet ordre même. Comme la "redescende" présuppose la "montée" préalable, une telle "mission" présuppose nécessairement la parfaite réalisation intérieure »⁵⁶. « Se fondre dans le peuple » indique que le Cheikh appartenait à la catégorie des *Malâmatiyya* : « l'apparence "populaire" revêtue par les initiés constitue à tous les degrés comme une image de la "réalisation descendante" ; c'est pourquoi l'état des *Malâmatiyya* est dit "ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts

52. Avant-propos du *Règne de la quantité*. Fondamentalement, Guénon n'écrit que pour des « exceptions individuelles », pour quelques « rares exceptions ». Bien sûr, « chacun se croit volontiers destiné à être parmi les exceptions » ! (*Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, chap. 2).

53. *Op. cit.*, p. 40.

54. *Sufi orders, op. cit.*, p. 258.

55. 'Amirî, *op. cit.*, p. 149.

56. René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. 32. Il poursuivait : « il n'est pas inutile d'y insister, surtout à une époque où tant de gens s'imaginent trop facilement avoir des "missions" plus ou moins extraordinaires, qui faute de cette condition essentielle, ne peuvent être que de pures illusions ».

degrés de la Proximité divine", mais qui, "lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures", de telle sorte que, "de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne" »⁵⁷.

'Amirî dresse un portrait (pp. 25-27) plutôt "classique" du Cheikh Salâma, puisqu'il le compare au thérapeute soignant le disciple de la maladie des vices et des passions, et purifiant son cœur. Quiconque est dépourvu de Maître, poursuit-il, est semblable à celui qui voudrait obtenir la guérison en s'adressant à quelqu'un qui n'est pas médecin. En tant que Maître de la Voie d'Allâh, le Cheikh Salâma devait être vénéré (*ihtirâm*) et servi (*khidma*) par ses disciples ; mais, comme tout Maître authentique, il savait que la maîtrise spirituelle n'est pas uniquement un privilège, mais qu'elle est aussi un service, ce qui explique son appellation de "serviteurs des pauvres" en Allâh (*khâdimu-l-fuqarâ*), titre bien proche, d'ailleurs, de celui de "serviteur des serviteurs de Dieu" attribué au pape depuis le VI^e siècle⁵⁸. Le Cheikh est évidemment un père spirituel qui prend intégralement en charge le disciple, celui-ci s'en remettant à lui en toute affaire : il favorise ainsi l'"arrivée" à Allâh (*wusûl ilâ-Llâh*). Il lui arrivait aussi d'agir tel un policier poursuivant un criminel qui, une fois arrêté, ne serait pas puni, mais amené devant Allâh : au contact du Cheikh Salâma, plusieurs voleurs cessèrent d'ailleurs leur coupable industrie (pp. 164 et 180). C'est pourquoi ce Guide parcourait les rues des villes et des villages : il était chargé de rassembler tous ceux qui s'écartaient de la Loi, et les ramenait dans le "chemin droit" (*sirâta-l-mustaqîm*). Cet aspect de sa fonction s'inscrit dans le processus de la réalisation descendante, les saints renvoyés vers les créatures ayant pour mission de rappeler celles-ci à Allâh.

Médecin, le Cheikh était aussi docteur, possédant à la fois la science (*'ilm*) et la connaissance (*ma'rîfa*). Son enseignement concernait les sciences de la Vérité ésotérique et les sciences de la Loi (*'ulûm al-Haqîqa wa 'ulûm ash-Sharî'a*). Vis-à-vis de l'ensemble de ses disciples, il privilégiait principalement l'interprétation des lois religieuses, des prières et des œuvres d'adora-

57. *Ibid.*, chap. 28 ; les citations faites par Guénon proviennent de la traduction partielle du traité *Principes des Malâmatiyya* reproduite dans l'article d'Abdu-l-Hâdî (Aguéli) : « El-Malâmatiyya » (*La Gnose*, mars 1911 ; *Le Voile d'Isis*, octobre 1933).

58. Selon une tradition prophétique, « le chef (ou : seigneur, *sayyid*) d'un groupe est leur serviteur (*khâdimu-hum*) ».

tion. En comité plus restreint, il dégagait le sens des distinctions doctrinales constatables entre les quatre écoles juridiques orthodoxes de l'Islam, celles d'Ibn Hanbal, d'Abû Hanîfa, Mâlik et Shâfi'î⁵⁹ ; il s'intéressait aussi aux Traditions prophétiques et aux commentaires coraniques. Et pour ceux capables d'entendre des enseignements ésotériques, il traitait des questions relatives au rejet des passions mondaines, à l'assainissement de l'âme et à la purification du cœur. Il considérait le Soufisme comme la connaissance permettant de purifier l'âme de ses caractères blâmables, et d'orienter le cœur dans la meilleure direction. Il enseignait qu'il faut aimer Allâh parce qu'Il est Allâh, et non par crainte de l'Enfer ou par désir ardent du Paradis. Il insistait sur le caractère sans importance de ce monde, même s'il est fait d'or, et sur le fait qu'il est préférable de se tourner vers l'autre monde, même s'il est constitué d'argile : « ne t'attache pas au monde, et ne le néglige pas ; prends uniquement ce qui t'est nécessaire, et abandonne le reste à quiconque le désire ».

Il prônait l'amour (*al-mahabba*) dans toutes formes de relations, non seulement dans celle concernant les disciples de sa *tarîqa*, de frère à frère⁶⁰, mais surtout dans celle que chacun doit avoir pour Allâh, cet amour logé perpétuellement dans le cœur de l'amant (*al-muhibb*) envers son Bien-Aimé (*al-Mahbûb*). Cet amour porté à Allâh est l'origine de toute œuvre en ce monde, et on dit du Cheikh Salâma qu'il rappela, au sein de la *Shâdhiliyya*, l'importance de l'amour du prochain et de la piété qui avaient décliné depuis le Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî. Il était aussi rempli de dévotion pour le Prophète, et nous avons vu plus haut qu'il priait sur lui pendant deux heures chaque nuit. Cette vénération s'accompagnait d'une connaissance parfaite de sa "réalité" (*haqîqa muhammadiyya*)⁶¹. Il considérait les *awliyâ*, les

59. Ce qui suggère qu'il expliquait, dans son enseignement oral, ces distinctions, ou divergences juridiques en fonction de son propre effort d'interprétation de la Loi (*ijtihad*). Sur cette question, chez Ibn 'Arabî comme fondateur d'une « école juridique akbarienne », cf. Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, pp. 76-80, Le Seuil, Paris, 1992.

60. Il désapprouvait grandement ceux de ses disciples fortunés qui n'utilisaient pas leurs richesses pour le bien de tous. La cohésion de la *tarîqa* se remarque notamment dans l'aide apportée par le Cheikh, par ses délégués et, d'une façon générale, par n'importe lequel de ses membres, à quiconque en a besoin, sur les plans spirituel et matériel, "personnel" et familial, etc.

61. En termes hindous, nous dirions qu'il était à la fois un *bhakta*, empli d'adoration pour Allâh, de vénération pour le Prophète et les saints, d'amour pour ses disciples et envers les créatures, "participant" effectivement de

“saints” ou “amis de Dieu”, comme appartenant à sa famille spirituelle, et célébrait, avec ses disciples, les jours anniversaires de leurs naissances (*mawâlid*).

Parmi les ouvrages écrits par le Cheikh Salâma, nous allons plus particulièrement nous intéresser à celui qu’il publia en 1345 H. (= 1926), et intitula : *Qânûn (Droit “canonique”, Norme, Règlement)*. C’est lorsque la *tarîqa Hâmidîyya* fut à nouveau reconnue officiellement cette année-là que le Cheikh en rédigea la “charte”, en accord avec les principes de l’Islam et ceux du Soufisme, et inévitablement avec les « Règlements internes des Ordres soufis » de 1905, dont nous allons nous occuper.

À cette époque, sa *tarîqa* fait partie de la trentaine de *turuq* environ officiellement reconnues comme ayant un statut légal. Celui-ci était conféré par une administration centrale réglementant l’ensemble des Ordres initiatiques de l’Islam, le Conseil Soufi (*Majlis as-Sûfî*), chaque *tarîqa* bénéficiant ainsi d’une autonomie relative pour sa propre organisation⁶². Compte tenu de son importance en Égypte, pays dans lequel vivra pendant près de vingt-et-un ans René Guénon ou, plus exactement, le Cheikh ‘Abd al-Wâhid Yahyâ, et de ce que nous rapporterons plus loin, il nous semble opportun de nous arrêter tout d’abord sur ces aspects administratifs et juridiques, quelque peu surprenants pour bien des lecteurs de l’œuvre de Guénon ayant naturellement tendance à privilégier, à juste titre, les aspects initiatiques, spirituels et intellectuels de ces Ordres. Avant de revenir en détail sur les incidences de ce processus de “fixation”, nous traiterons tout d’abord de ces aspects institutionnels et réglementaires des organisations soufis, utilisant des renseignements et précisions contenus dans le livre déjà cité de Frederik De Jong : *Turuq and turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt*.

Les institutions réglementant les organisations initiatiques égyptiennes

Les « Règlements des Ordres soufis » (*Lâ’ihat at-Turuq as-sûfiyya*)⁶³ de 1895 ont institué ce Conseil Soufi composé du khé-

l’essence divine (pour ce dernier point, cf. *Études sur l’Hindouisme*, p. 228), et un authentique *jnânî*, un pur connaissant.

62. René Guénon suggère qu’il avait connaissance de l’organisation de ces Ordres initiatiques, puisqu’il reproche à Goldziher de n’en n’avoir pas parlé dans *Le Dogme et la Loi de l’Islam* (cf. son compte rendu, publié dans la *Revue de Philosophie*, n° de sept.-oct. 1921).

63. Traduits par F. De Jong, *op. cit.*, pp. 201-203.

dive, le vice-roi d’Égypte, président ; du Chef des Maîtres (*Ra’îs al-Mashâyikh*), désigné par le khédive⁶⁴ ; de quatre membres permanents provenant des Maîtres dirigeant les *turuq* du Caire, élus par leurs pairs en assemblée générale ; et de quatre suppléants (art. 3).

Le nom de famille al-Bakrî, que nous venons de citer en note, et dont la généalogie remonte au premier calife de l’Islam, Abû Bakr, n’est pas tout à fait inconnu des lecteurs de René Guénon. En effet, il est mentionné dans le passage suivant. Après avoir considéré les Ismaéliens, Druses et Nosâiris comme “sectes” (*firâq*), il poursuivait : « de telles sectes n’ont aucun rapport avec les vraies *turuq*, qui sont au nombre de 72 (ceci pourrait être un nombre symbolique, mais, d’après une liste établie par feu *Sayyid Tawfiq El-Bakrî*, il paraît que c’est également le nombre exact) »⁶⁵.

Les membres des *turuq* étaient soumis aux décrets du Conseil Soufi, ceux-ci étant conformes à la Loi sacrée (art. 5). Tout conflit, au sein d’une *tarîqa*, entre les représentants d’un Cheikh et des disciples, ou entre disciples, était du ressort du Cheikh de la *tarîqa* (art. 12), le Conseil n’intervenant qu’en cas de conflit entre les membres de *turuq* contre l’un des chefs de celles-ci (art. 13).

Les « Règlements » de 1895 furent amendés en 1903⁶⁶, principalement à la demande de Tawfiq El-Bakrî, et la composition du Conseil fut modifiée : le président, désigné par le khédive, fut désormais le *Shaykh al-Mashâyikh at-turuq*, le “Maître des Maîtres des organisations initiatiques” – fonction dévolue au responsable de la famille al-Bakrî – ; il était secondé par quatre Maîtres de *turuq*, choisis par lui, parmi les huit Maîtres élus en assemblée générale regroupant au moins vingt-cinq Maîtres de *turuq* officiellement reconnues, résidant ou non au Caire (art. 3).

64. Ce titre fut dévolu au chef de la famille al-Bakrî, famille dont les membres exercèrent, depuis le milieu du XVIII^e siècle et jusqu’au milieu du XX^e siècle, presque sans interruption, la fonction de *Naqîb al-ashraf*, chef des descendants du Prophète, qui correspond, d’une certaine façon, à celle plus récente de “Maître des Maîtres des organisations initiatiques soufies” (*Shaykh al-Mashâyikh at-turuq as-sûfiyyah*), qui sera aussi attribuée aux responsables de cette famille.

65. *Speculative Mason*, janvier 1937, sous la signature “A.W.Y.”, traduit dans les *Études Traditionnelles*, n° de sept.-oct. 1971. Muhammad Tawfiq El-Bakrî (1870-1932) fut le Cheikh de la *tarîqa Bakriyya*, et Maître des Maîtres à partir de janvier 1892 jusqu’à sa démission début 1911 ; il fut donc concerné au premier chef par les divers « Règlements des Ordres soufis » édictés entre 1895 et 1905. Il rédigea plusieurs ouvrages, dont un *Kitâb at-turuq as-sûfiyya (Livre des Ordres soufis)*.

66. De Jong, *op. cit.*, pp. 204-205.

Les conflits entre Cheikh et disciples d'une même *tarîqa* pouvaient être portés à la connaissance du Conseil Soufi, de même que tout litige survenu au Caire entre membres appartenant à des *turuq* différentes (art. 13).

Enfin, des « Règlements internes des Ordres soufis » (*Lâ'ihat ad-dâkhiliyya at-Turuq as-sûfiyya*) furent publiés en 1905⁶⁷. Ils étaient en vigueur lorsque René Guénon s'installa au Caire, et le resteront jusqu'en 1976. Les aspects administratifs sont renforcés, puisque l'utilisation de plusieurs registres est désormais préconisée : on se sert de rôles pour les correspondances, pour consigner les noms de tous les Maîtres de chaque *tarîqa*, des biens immobiliers appartenant aux *turuq*, comme les tombeaux, *takâyâ*, *zawâyâ*, etc. Une sorte de "main courante", dans laquelle sont consignés, sous forme de procès-verbaux, les divers cas, avec noms des plaignants et des défendeurs, etc., est mise en service, et le déroulement des procédures est largement détaillé (art. 2-8). « Une fois que le Conseil Soufi a rendu un jugement dans une affaire, il ne le révisera pas » (art. 9).

La seconde section concerne les Maîtres des organisations initiatiques (*Mashâyikh at-turuq*). « La nomination de quiconque en tant que Cheikh d'une *tarîqa* n'est permise que si celui-ci est l'un d'entre ceux [possédant] connaissance (*irfân*) et perfection (*kamâl*) » (art. 1). « Aucun Cheikh ne peut être à la tête de deux *turuq* » (art. 2). « Les Maîtres des *turuq* sont indépendants les uns des autres », aucun n'étant subordonné à un autre. Le Conseil Soufi est désormais seul habilité à valider quiconque comme Cheikh, même si celui-ci était antérieurement réputé comme dirigeant une *tarîqa*. De nouvelles *turuq* peuvent voir le jour, et être officiellement reconnues (art. 3-5). Quand un Cheikh décède, c'est son fils aîné qui lui succède, et, après lui, son propre fils aîné, et ainsi de suite, à condition toutefois que le successeur éventuel possède des connaissances suffisantes et ne soit pas atteint de défauts rédhibitoires. Sinon, c'est un autre membre de sa famille qui sera désigné. Au cas où personne ne convient, c'est le Conseil Soufi qui nommera quelqu'un (art. 6). De même que le Conseil possède des registres pour différents usages, chaque Maître se doit de tenir à jour deux matricules pour la correspondance (arrivée, départ), un autre pour l'enregistrement de tous les députés et lieutenants (*nuwwâb* et *khulafâ'*) de la *tarîqa*, contenant aussi les dates de leurs investitures. Enfin un quatrième

registre dans lequel sont consignés les jugements donnés par le Cheikh dans les conflits opposant des disciples de sa *tarîqa*. Au décès d'un Cheikh, ces registres sont transmis au Conseil qui les conserve jusqu'à la nomination d'un nouveau Maître (art. 7).

Les délégués d'un Cheikh doivent posséder des connaissances dans certains domaines, les *khulafâ'* affectés dans les communes devant pouvoir guider les disciples. Chaque Maître est chargé d'inspecter annuellement ses lieutenants, et d'apprécier la qualité des résultats de leur guidance. Quant aux *nuwwâb*, dans les districts ou quartiers où ils sont présents, on ne peut les appeler *shaykh at-tarîqa*, mais exclusivement *nâ'ib* (sing. de *nuwwâb*). Les licences d'enseignement sont délivrées par les Maîtres uniquement à quiconque en est digne. Celles-ci doivent être imprimées, et stipuler la signification exacte de l'autorisation conférée et des règles selon lesquelles chaque lieutenant est habilité pour la guidance. Aucun Cheikh ou *khalîfa* n'a le droit d'imposer aux disciples des prélèvements censiers annuels obligatoires. En revanche, il leur est loisible de recevoir des dons librement consentis (art. 8-13).

La troisième section concerne les agents (*wukalâ'*) de la Maîtrise des Ordres soufis (*Mashyakhat at-Turuq as-sûfiyya*). Ce sont des représentants locaux d'al-Bakrî, l'un des membres de droit du Conseil Soufi. Cette famille revendiquait cette "fonction", selon Tawfiq El-Bakrî⁶⁸ dont nous avons déjà parlé, depuis le XI^e siècle. Les *wukalâ'* étaient choisis pour leurs mérites et la considération dans laquelle on les tenait.

La quatrième section se rapporte aux tombeaux des saints, à leur entretien et aux commémorations qui leur sont liées.

La cinquième et dernière section concerne les affaires générales. L'article 1^{er} stipule qu'« il ne saurait y avoir d'autre but dans le *Tasawwuf* que celui de la connaissance de la Loi et sa réalisation ». De là, chaque *tarîqa* doit rejeter tout dogme contraire à la Loi, comme les conceptions de l'"incarnation" (*hulûl*) et de l'"unification" (*ittihâd*). Nous reprenons la traduction habituelle du terme *hulûl*, celui-ci indiquant une sorte d'"infusion" de nature divine dans l'homme, ou de "pénétration" de Dieu, totale ou partielle, dans n'importe quelle créature⁶⁹. Dans la philosophie arabe, *hulûl* désigne l'union substantielle du corps et de l'âme ; le rapport d'inhérence de l'accident à sa subs-

67. Ces « Règlements » sont traduits (pp. 206-214) et analysés (pp. 154 et suiv.) dans le livre déjà cité de F. De Jong.

68. *Bayt as-Siddiq*, p. 379, cité *Ibid.*, p. 9, n. 9.

69. Les motifs pour lesquels certains Maîtres du Soufisme ont été accusés, à tort, d'"incarnationisme" (*hulûliyya*), mériteraient d'être étudiés à part.

tance ; l'union de la forme (*sûra*) avec la substance primordiale (*hayûlâ*) ; la relation entre un corps et le lieu où il se trouve, le terme *hulûl* pouvant d'ailleurs être précisément traduit par "localisation spatiale". Quant à celui qui professe l'*ittihâd*, son erreur, selon Michel Vâlsan, « consiste en ceci : il considère, pour commencer, que l'être humain, par exemple, repose sur une essence ultime distincte de l'Essence divine, et ensuite, il conçoit que l'Unité finale est le résultat d'une fusion des deux essences »⁷⁰. Il poursuivait : « la conception juste sous ce rapport est alors celle du *Tawhîd* qui est la doctrine régulière tant au point de vue exotérique qu'au point de vue ésotérique. Le *Tawhîd*, doctrine de l'Unité divine sur le plan religieux, est attestation de l'Identité suprême sur le plan métaphysique et initiatique ».

Chaque Ordre doit aussi rejeter toute croyance ou acte contraire à la *Sharî'a*, comme ceux consistant à se frapper le corps avec des armes. L'invocation en commun (*dhikr*) consiste dans le souvenir et la glorification d'Allâh ; elle sera faite debout ou assis, avec humilité et dignité, en présence d'un *khalîfa* titulaire d'une *ijâza* délivrée par son Cheikh. Les Maîtres et lieutenants doivent accompagner les disciples à la *zâwiya* au moins une fois par semaine pour pratiquer en commun le *dhikr* ; de plus, lors de cette réunion, il leur incombe aussi de veiller à l'instruction et à la guidance des disciples. Le Cheikh est chargé d'organiser des rites pour commémorer la naissance du saint fondateur de la *tarîqa*. Lors des processions, les *туруq* défilent ensemble dans un ordre précis : d'abord les onze branches de la *Ahmediyya*⁷¹, puis la *Rifâ'iyya*⁷²,

70. Introduction à sa traduction du *Livre de l'extinction dans la contemplation* d'Ibn 'Arabî, p. 11, Éditions de l'Œuvre, Paris, 1984.

71. Nous avons vu, dans la note 4, que cette *tarîqa* a été fondée au XIII^e siècle par le Cheikh Ahmad al-Badawî. Pour commémorer la naissance du Cheikh Ahmad, qui est fixée sur le calendrier solaire, en octobre – son *mawlid* attire chaque année près de deux millions de personnes –, le chef de sa *tarîqa*, qui a la charge de l'entretien du tombeau du saint à Tantâ, « entre dans la grande mosquée, monté sur un âne rouge que la foule épile tout vivant, pour s'en partager les poils auxquels on attribue une vertu miraculeuse » (Le Chatelier, *op. cit.*, p. 179). Selon René Guénon, l'âne rouge n'est pas sans rappeler la « bête écarlate » de l'Apocalypse » (*Symboles fondamentaux*, chap. 20) ; il pourrait représenter ici les aspects "infernaux" parfaitement maîtrisés par le Cheikh Badawî et, symboliquement, si ce n'est effectivement, par ses successeurs.

Nous nous limitons, dans les notes concernant les Maîtres du Soufisme, à quelques "repères", laissant de côté nombre de précisions et références, ce qui évitera de surcharger notre texte.

72. Le Cheikh Ahmad ar-Rifâ'î (1694-1768), à l'exception de son pèlerinage

la *Burhâmiyya*⁷³, deux branches de la *Qâdiriyya*⁷⁴, la *Mîrghaniyya*⁷⁵, neuf branches de la *Shâdhiliyya*, etc. Enfin, pour tout cas particulier non prévu dans ces « Règlements », ce sont les principes de la *Sharî'a* qui s'imposent, et tout contrevenant aux présents « Règlements » sera sanctionné.

Toujours en Égypte, la loi de 1976 et les règlements de 1978⁷⁶ ont apporté un certain nombre de changements concernant l'organisation des confréries soufies. Désormais, celles-ci « visent à l'enseignement religieux et spirituel, conformément aux principes de la *Sharî'a* et à sa mise en application » par le sermon, la prédication, le *dhikr*. D'où l'interdiction de la diffusion des idées et pratiques contredisant la Loi islamique (art. 1 et 2). Les buts du "Conseil supérieur des Ordres soufis" (*Majlis al-a'lâ li-t-Turuq as-sûfiyya*) restent religieux et spirituels, mais deviennent aussi « sociaux, culturels et patriotiques »⁷⁷. « Les finances du

à La Mekke, a passé toute sa vie à Batâ'ih, en Iraq. Ses oraisons (*awrâd*) sont récitées dans nombre de *туруq*.

73. Cette *tarîqa* remonte au Cheikh Ibrâhîm ad-Disûqî, ou Dasûqî, décédé en 1288, à l'âge de 43 ans, à Disûq, dans le delta du Nil. Le nom de sa *tarîqa*, appelée aussi *Burhâniyya*, provient du "titre" (*laqab*) attribué au Cheikh : *Burhân ad-Dîn*, "Preuve de la tradition".

74. 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (1077-1165), l'un des plus grands Maîtres de l'Islam, qui fut aussi le Pôle ésotérique (*Qutb*) de la tradition, et le Secours, *Ghawth*. – Les *туруq* qui viennent d'être mentionnées sont appelées "les quatre pôles du Soufisme". On rapporte que les quatre fondateurs de ces Ordres étaient spirituellement présents aux côtés du Prophète à la bataille de Badr, combattant avec lui ; on leur accorde ainsi « la même préexistence que celle de la Lumière prophétique dont ils sont les héritiers » (Denis Gril, « Doctrine et croyances », dans *Les Voies d'Allâh*, p. 138, Fayard, Paris, 1996).

75. Fondée par Muhammad 'Uthmân Mirghanî (1794-1851). Il se rattache dans nombre de *туруq*, ce qui fait que quiconque entre dans sa *tarîqa* se relie à la plupart des chaînes initiatiques. Certains enseignements de la *Mirghaniyya*, appelée aussi *Khatmiyya*, furent sujets à controverse, ce qui incita le père du Cheikh Elîsh à rédiger une *fatwâ* les condamnant comme n'étant pas orthodoxes (*kufî*). En effet, dans un traité, Muhammad 'Uthmân prétendait être le sceau des saints, affirmait que le Mahdî serait issu de sa famille et qu'il était préférable de mentionner 12 000 fois son propre nom dans l'invocation plutôt que le Nom de Majesté Allâh (*cf.* De Jong, *Turuq, op. cit.*, p. 73).

76. Loi (*Qânûn*) n° 118, promulguée le 9 septembre 1976 par le président Sâdât, et décret d'application (*Lâ'ihat*) n° 54 du 2 mars 1978 (trad. Pierre-Jean Luizard, *Égypte/Monde arabe*, n° 5 et n° 6, CEDEJ, Le Caire, 1991).

77. Chaque année, le chef suprême des confréries doit instituer des conférences locales « pour diffuser la conscience religieuse, soufie et patriotique » (art. 45).

Conseil sont considérées comme des fonds publics » (art. 3). Le Conseil est aussi compétent pour représenter les confréries égyptiennes dans les congrès soufis internationaux » (art. 4). De droit, le Conseil cumule désormais les pouvoirs législatifs, judiciaires et exécutifs sur tous les Ordres officiellement reconnus. Sa composition est modifiée : son président en est le "Maître des Maîtres", chef suprême des confréries soufies de la République ; dix membres élus parmi les Maîtres des *turuq* siègent désormais, ainsi qu'un membre d'El-Azhar⁷⁸ et quatre représentants de divers ministères (art. 5). La présence d'un membre d'El-Azhar semble être la conséquence d'une volonté de réformer certains articles des « Règlements », manifestée vers le milieu du xx^e siècle par Ahmad as-Sâwî, le Maître des Maîtres d'alors. Il souhaitait annuler le caractère héréditaire de la fonction de chef de *tarîqa*⁷⁹. Une telle dévolution automatique présente pourtant un intérêt considérable : celui de permettre à un Ordre de se maintenir dans le temps. Mais cet avantage disparaît souvent bien vite : les successeurs d'un Cheikh bénéficient rarement des charismes, connaissances et sainteté de celui-ci, ainsi que des qualifications nécessaires à la guidance, ce qui entraîne fréquemment le déclin, voire l'extinction de la *tarîqa*. Conscient que nombre de Maîtres se trouvaient dans ce cas, et qu'il avait affaire alors à des "administrateurs" de *turuq*, trop souvent ignorants des principes de l'Islam et du *Tasawwuf* à la tête des confréries, as-Sâwî œuvra pour le remplacement de tels Maîtres par d'autres formés à El-Azhar, et titulaires de diplômes. Depuis, certains ont repris cette idée, allant même jusqu'à souhaiter que cette université exerce un contrôle sur l'ensemble des *turuq*⁸⁰. Il nous reste à préciser que si l'obtention de diplômes est ici préférable à l'ignorance, il n'y a toutefois aucune commune mesure entre une accumulation de savoirs d'ordre extérieur et les connaissances effectives obtenues en suivant l'enseignement d'un Cheikh authentique, ou reçues par pur Don divin.

Le souhait d'as-Sâwî concernant la cessation de la succession héréditaire n'a pas été pris en compte dans la nouvelle loi : lorsqu'un poste de Cheikh est vacant, c'est toujours son fils aîné

78. Au cours du xix^e siècle, nombre de savants ('*ulamâ*') d'El-Azhar furent aussi membres, ou chefs, de *turuq*, le *Tasawwuf* étant d'ailleurs l'une des disciplines enseignées dans cette université.

79. Il s'insurgea aussi contre le commerce très lucratif des *ijâzât* – comme d'autres ont combattu ailleurs la vente des indulgences –. Une dizaine d'années après sa nomination, il fut contraint d'abdiquer.

80. Sur ces questions, cf. De Jong, *Sufi orders*, op. cit., pp. 192-193.

qui y succède ou, par ordre décroissant, l'un des frères du Cheikh précédent, puis l'un de ses parents, et enfin l'un des notables de la *tarîqa* (art. 30). As-Sâwî a cependant obtenu gain de cause sur l'autre question : on relèvera en effet « la création d'un institut ou de plusieurs instituts pour les études soufies islamiques », dont les diplômés « auront la priorité pour exercer les différentes fonctions au sein des institutions soufies » (art. 44). Lors des conférences dont nous avons parlé en note, il est fait état « également de la diffusion de brochures, publications et périodiques soufis et religieux »⁸¹. Des « conférences internationales destinées à tous ceux qui s'intéressent au Soufisme » sont aussi organisées.

Les « Règlements » d'application définissent « les règles et les dispositions auxquelles doivent se conformer les membres des confréries soufies dans leurs activités, conformément au Livre, à la *Sunna* et aux principes soufis authentiques ». Ils déterminent aussi les emblèmes et insignes propres à chaque *tarîqa*, l'utilisation des registres qu'elle doit conserver, etc.

Les noms des chefs du Conseil Soufi sont répandues jusque dans la presse : en 1983, c'était Abû-l-Wafâ' al-Ghunaymî at-Taftazanî, doyen et professeur de philosophie à l'université du Caire, et, en 2000, c'était un autre professeur de philosophie de la religion à l'université d'El-Azhar, Hasan ash-Shannawî⁸². Dans l'article du périodique cité en note, il était indiqué que « le cautionnement par l'État des Ordres soufis remonte à l'époque de Saladin », puis que « la fonction du Conseil suprême des Ordres soufis consiste à surveiller tout ce qui concerne l'organisation des Ordres, et à s'assurer du respect de la régularité des doctrines et pratiques qu'ils propagent ».

Ainsi, en Égypte, les chefs temporels, rois ou présidents, et les Maîtres des *turuq*, se sont-ils mis d'accord pour "officialiser" le Soufisme, lui conférer « une structure d'autorité soutenue par l'État. Cette structure [...] est l'une des causes principales de l'intégration et de la cohérence des confréries »⁸³. On a chiffré à six millions d'adhérents, c'est-à-dire à plus du tiers de la popu-

81. Il existe un mensuel officiel de la *Mashyakhat at-turuq as-sûfiyya*, intitulé *At-Tasawwuf al-Islâmî*, tirant à vingt mille exemplaires et disponibles chez les marchands de journaux (cf. De Jong, « Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe », pp. 209-210, dans *Les Ordres mystiques dans l'Islam*, Éditions de l'École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1985).

82. Cf. l'hebdomadaire *Al-Ahram*, "Les Pyramides", n° 510, 30 nov.-6 déc. 2000.

83. F. De Jong, art. cit., p. 234.

lation masculine, le nombre de rattachés aux quelques 70 *turuq* bénéficiant d'un statut légal, et aux 50 *turuq* non officielles. Les relations entre le pouvoir politique et les responsables des Ordres soufis ont généralement bénéficié au premier qui, par une ingérence plus ou moins marquée, a pu contrôler et surveiller les *turuq*, intervenir dans leur fonctionnement, voire les utiliser à des fins politiques. Il existe cependant quelques cas où des *turuq* ont obtenu une reconnaissance officielle grâce à des appuis politiques, ou aux engagements de leurs responsables dans certains partis. Enfin, il a pu y avoir parfois une sorte de conjonction d'intérêts entre la sphère politique et tel Ordre⁸⁴. Sans vouloir être exhaustif sur ces questions, nous nous limiterons à citer quelques exemples suffisamment significatifs remontant à l'époque de Gamal 'Abdel-Nasser : c'est à ce moment-là que la politique s'insinua de façon marquée et durable dans les *turuq*, et que le processus de leur institutionnalisation s'est accompagné d'un renforcement de leur sécularisation, aboutissant à la rationalisation, voire à la bureaucratisation, de leur gestion.

Nasser intégra à sa façon les Ordres dans la nouvelle administration centrale : les contrôlant, il put les utiliser en fonction de certains objectifs politiques, notamment contre les Frères musulmans, dont l'organisation fut dissoute en 1954. L'Union Socialiste Arabe s'impliqua dans toutes les cérémonies officielles soufies, les Ordres favorisant de leur côté la diffusion de la propagande idéologique du nouveau régime, tout en étant utilisés aussi comme base potentielle de support populaire. Tout postulant à une fonction au sein d'une *tariqa* devait obligatoirement obtenir du responsable local de l'Union Socialiste un certificat de "bonne conduite", dûment signé. Les chefs des *turuq* répandues dans des pays autres que l'Égypte furent mis à contribution pour servir les intérêts de la politique extérieure. Les "idéaux" des membres du Soufisme furent présentés comme similaires, voire identiques, à ceux des "vrais" socialistes, ces derniers se sacrifiant pour le bien commun. Un Cheikh devint le conseiller spirituel du président Nasser. Ce dernier, qui ne bénéficiait évidemment d'aucun mandat, ni de la moindre légitimité, d'ordre "sacré", suivit ses recommandations dans le cadre de sa politique qui resta anti-traditionnelle, moderne et profane. Ce Cheikh fut considéré comme une sorte de "Raspoutine égyptien" ! Etc.

Aujourd'hui encore, les chefs de *tariqa* entretiennent des rela-

84. Sur ces trois aspects, on trouvera nombre de renseignements dans les chapitres 9 à 12 de *Sufi orders*, *op. cit.*, de F. De Jong.

tions suivies avec les responsables les plus hauts placés dans les hiérarchies politique et administrative du pays, certains de ces responsables étant d'ailleurs le plus souvent membres de leur Ordre. De plus, les chefs des confréries sont désormais « plutôt des administrateurs que des guides spirituels »⁸⁵. « La plupart d'entre eux ont leur domicile au Caire, ayant hérité la fonction de chef de confrérie de leur père, en tant que fils aîné, conformément aux articles du règlement de 1905 et de la loi nouvelle ». Sur cette question de la Maîtrise réduite à certains de ses aspects, nous avons aussi le témoignage de René Guénon qui, pendant un peu plus de vingt ans, a pu prendre directement connaissance de ce qui existait en Égypte, tout en sachant, par ses nombreux correspondants, ce qui se passait ailleurs. Il a relevé que, « dans l'initiation islamique, certaines *turuq*, surtout dans les conditions actuelles, ne sont plus dirigées par un véritable *Sheikh* capable de jouer effectivement le rôle d'un Maître spirituel, mais seulement par des *khulafâ'* qui ne peuvent guère faire plus que de transmettre valablement l'influence initiatique »⁸⁶. Depuis la publication du texte de Guénon en 1950, qui reste toujours d'actualité, il faut aussi tenir compte de certaines particularités. Paradoxalement, ce sont les *khulafâ'* qui apparaissent maintenant, dans certains cas, comme des instructeurs spirituels : leur réputation, « leur rôle dans l'élaboration et l'application de la voie originale qu'ils propagent, constituent leur force d'attraction principale. [...] En général on peut dire que c'est surtout la grande variété sociale et intellectuelle des *khulafâ'* des *turuq* qui détermine celle de la composition sociale des membres des confréries »⁸⁷. Malgré cela, combien de ces *khulafâ'* sont capables, aujourd'hui, de « faire plus que de transmettre valablement l'influence initiatique »⁸⁸ ? Combien sont aptes à guider effecti-

85. F. De Jong, *art. cit.*, p. 208 (pour cette citation et la suivante). La loi de 1976 stipule que « le Cheikh de la *tariqa* est le chef spirituel et administratif de la confrérie » (art. 28).

86. *Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. 24.

87. F. De Jong, *art. cit.*, pp. 208-209.

88. D'après une mention privée rapportée par M. Sedgwick (*art. cit.*, p. 9), en principe, tout *faqîr*, "pauvre", c'est-à-dire "rattaché" à une organisation initiatique, a le droit de transmettre valablement l'initiation qu'il a reçue lui-même, comme cela arrive quand il n'y a pas de branches organisées sous une forme définie. Selon Guénon, ce qui compte essentiellement, en réalité, c'est la chaîne de transmission initiatique (*silsila*) qui subsiste de toute façon, et non pas la dépendance à l'égard d'une "personne" qui compte, trop souvent de nos jours, sur la fidélité des membres pour son propre avantage. Chaque *faqîr*, par le dépôt qu'il a reçu, est "héritier" du Cheikh fondateur

vement dans la voie spirituelle et initiatique les membres des *turuq* et, pour reprendre certains des critères retenus par Ibn 'Arabî, « possèdent la méthode d'éducation spirituelle (*tarbiyya*) et peuvent poursuivre la progression du disciple depuis la condition d'"enfance spirituelle" (*tufûla*) et d'"adolescence" (*shabâb*) jusqu'à celle de la maturité (*kuhûla*) ; savent quand il est opportun de cesser de gouverner la nature individuelle (le tempérament, *tabî'a*) du disciple pour régir son intelligence (*'aql*) ; comprennent quand le disciple attache foi aux propos mentaux qui lui surviennent subitement (*khawâtir*) ; [...] réunissent tout ce dont a besoin le disciple engagé sur la voie (*al-murîd as-sâlik*) pendant son éducation (*tarbiyya*), sa marche initiatique (*sulûk*) et son processus de dévoilement intuitif (*kashf*), jusqu'à ce que celui-ci devienne lui-même capable d'assumer le rôle de Maître spirituel » ?⁸⁹

Les règles de la *tarîqa* *Hâmidiyya* : le *Qânûn*

Dans l'ouvrage qu'il publie en 1926 : *Qânûn*, le Cheikh Salâma montre la parfaite régularité et orthodoxie de la *tarîqa* *Hâmidiyya* qui est alors à nouveau reconnue officiellement. Dans cet Ordre soufi, organisation hiérarchisée et fraternelle, les caractères juridiques et administratifs sont aussi particulièrement notables, nombre d'articles du *Qânûn* se conformant nécessairement aux « Règlements » de 1905, quand ils ne les reprennent pas. Et « il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que, en arabe, le mot *qânûn*, dérivé du grec, est employé pour désigner toute loi adoptée pour des raisons purement contingentes et ne faisant pas partie intégrante de la *Sharî'a* ou de la législation traditionnelle »⁹⁰.

Il est significatif que le premier article mentionne expressément que « le but des membres de la *tarîqa* est d'accéder à la Connaissance d'Allâh (*Ma'rifatu-llâhi*), d'obtenir Son agrément,

de la *tarîqa* à laquelle il appartient. C'est ce qui permet de comprendre aussi que, toujours selon Guénon, un authentique Guide spirituel (*Murshid*), et n'importe quel initiateur, peuvent bien être, en un certain sens, tous les deux qualifiés de "Maîtres".

89. Ibn 'Arabî, *Futûhât*, chap. 181, « La vénération des Maîtres spirituels », trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, n° de juil.-oct. 1962, p. 168.

90. René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, chap. 2. En grec, le terme *kanôn* désigne une baguette ou canne droite, une corde ocrée utilisée par les maçons ou charpentiers, une règle ou norme, un critère ou étalon (d'où l'idée de "modèle proportionné").

d'accomplir les devoirs d'humble adoration et de rendre à Dieu Ses droits »⁹¹. C'est bien la Connaissance initiatique et métaphysique suprême qui est ici privilégiée, celle-ci s'inscrivant d'ailleurs dans le pur respect de la Loi islamique « fondée sur le Coran et la Tradition prophétique (*Sunna*), exempte de toute hérésie coupable » (1^{re} section, art. 2). L'article suivant est le premier de plusieurs principes spécifiques de la *tarîqa* : il affirme la nécessité de « la guerre sainte des âmes ». Nous retrouvons la "grande guerre sainte", dont nous avons précédemment parlé, l'homme devant « tendre avant tout et constamment à réaliser l'unité en lui-même, dans tout ce qui le constitue, selon toutes les modalités de sa manifestation humaine : unité de la pensée, unité de l'action, et aussi, ce qui est peut-être le plus difficile, unité entre la pensée et l'action »⁹². Les articles suivants concernent l'humilité, la rémission à la Volonté divine, la pratique du souvenir (*dhikr*) d'Allâh, en toute occasion, « qui est la nourriture des cœurs », la récitation du Coran et la connaissance de la Loi sacrée (art. 4-9). Puis viennent les dispositions relatives aux aspects fraternitaires des membres de la *tarîqa* : relations d'amitié sincère, impliquant l'amour du prochain, le fait de se rendre réciproquement visite, d'aider les pauvres, dans la mesure du possible, aussi bien matériellement que spirituellement (art. 11-16). D'autres prescriptions concernent le respect des convenances (*adab*), celles-ci devant prévaloir dans toute organisation initiatique authentique, et s'étendre à l'extérieur dans les relations sociales avec tous les hommes : « chacun doit être miséricordieux envers son frère. Aussi ne doit-il pas se disputer avec lui, ni se quereller avec lui, ni l'insulter, ni médire dans son dos, ni l'envier, ni le traiter de menteur, ni lui causer du tort (ou : salir sa réputation) » (art. 19). Dans une autre section, il sera précisé qu'on doit aussi éviter « d'appeler son frère "menteur", même indirectement (art. 204), et s'abstenir de parler de quelqu'un qui est absent (art. 213). Ces préceptes de morale traditionnelle s'inscrivent également dans la conception de la "grande guerre sainte", puisque, selon le Cheikh Salâma, leur respect « est une aide pour l'homme contre son ego (*nafs*) et contre son satan (*shaytân*) »⁹³, et

91. Rappelons qu'un article des « Règlements » de 1905 stipule qu'« il ne saurait y avoir d'autre but dans le *Tasawwuf* que celui de la connaissance de la Loi et sa réalisation » (5^e section, 1^{er} art.).

92. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chap. 8.

93. Coomaraswamy rappelait « qu'une mise en étroite parallèle de l'âme avec

non une aide pour ces derniers contre lui » (art. 19, fin) ; leur réalisation initiatique est, selon un *hadîth*, « la caractérisation par les Caractères d'Allâh » (*takhallaqû bi-Akhlâq Allâh*).

Les prérogatives de la Loi sont rappelées dans plusieurs articles qui contiennent aussi des critiques des doctrines non orthodoxes et des pratiques blâmables. Ainsi est-il demandé « aux membres de notre *tarîqa* de ne parler de la vérité qu'en s'appuyant, dans les pensées, sur le Livre et la *Sunna* » (art. 24). Le panthéisme, le fait de délaisser les commandements divins parce qu'on a atteint tel degré de réalisation, s'adonner à la magie, sont condamnés (art. 25-27). Après avoir mentionné l'interdiction d'adhérer au panthéisme (*ittihâdiyya*)⁹⁴, il est précisé immédiatement qu'il s'agit de « l'identité du monde avec Allâh », quel que soit l'aspect (*jiha*) sous lequel on l'exprime. Il est défendu, de même, d'affirmer « qu'*al-Haqq*, le Dieu-Vrai, est identique à la création, ou de dire ce que Hallâj a dit ». Le panthéisme est faux, puisqu'en affirmant cette identité, il nie l'irréprocité de relation entre Allâh et Sa manifestation⁹⁵. Quant à Hallâj (vers 857-922), qui est ici nommé, il a été condamné pour avoir dit publiquement : « *Anâ al-Haqq*, Je suis le Dieu-Vrai », ou : « "Je" [est] "le Dieu-Vrai" ».

De même, certains usages du Soufisme sont-ils défendus lors des réunions rituelles ou des processions, comme l'utilisation d'instruments de musique, le fait de manger des insectes, des braises ou du verre. Il est aussi illicite d'utiliser des instruments (*dabbûs* ou *sîkh*) avec lesquels on se flagelle au sang, ou de pratiquer le *dûsa* (ou *dôseh*)⁹⁶ : pour dispenser sa *baraka*, le Cheikh

Satan a été souvent faite », Rûmî enseignant leur "identité" : « l'âme et Satan sont tous deux un seul être » (« Qui est "Satan" et où est l'"Enfer" ? », dans *La signification de la mort*, pp. 83 et 87, Archè, Milan, 2001). Les pensées psychiques (*khawâtir nafsîyya*) sont causes d'illusion, l'âme (*nafs*) étant le domaine propre de l'action du *Shaytân*.

94. À cette époque, deux branches de la *Shâdhiliyya* avaient été condamnées pour ce motif.

95. Ce n'est d'ailleurs qu'en déformant la doctrine purement métaphysique de l'Identité suprême, de la *Wahdatu-l-Wujûd*, que certains théologiens musulmans ont pu porter contre cette doctrine leurs accusations de "panthéisme". L'enseignement d'Ibn 'Arabî, malgré ce type d'attaque, « continue à dominer le courant central de la mystique musulmane en Égypte et ailleurs », selon F. De Jong (art. cit., p. 210).

96. Rendu célèbre par une gravure placée au début du livre de E. W. Lane : *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, London,

avance à cheval sur les corps de ses disciples étendus par terre (art. 37-41)⁹⁷.

La fréquentation et l'imitation des "ravis" (*majâdhûb* ; sing. : *majdhûb*) sont défendues (art. 31). René Guénon a parlé de ces cas initiatiques sur lesquels s'est exercée « du côté spirituel, une "attraction" (*jadhb*, d'où le nom de *majdhûb*), qui, faute d'une préparation adéquate et d'une attitude suffisamment "active", a provoqué un déséquilibre et comme une "scission", pourrait-on dire, entre les différents éléments de son être »⁹⁸. Plus loin, il distinguait les véritables *majâdhûb* de leurs simulateurs vulgaires qui mènent « une existence en quelque sorte "parasitaires" [et] n'ont pas le moindre intérêt » ; il ajoutait encore que même un saint authentique (*wâlî*), pour des raisons diverses, « peut aussi revêtir parfois l'apparence d'un *majdhûb* ». Un vrai *majdhûb* est un "pneumatique", un pur spirituel « qui est arrivé à l'identification de soi-même avec l'Esprit universel »⁹⁹, directement, sans avoir parcouru les étapes de la Voie initiatique, son "attraction" (*jadhb*) étant alors comparable à une véritable "intégration"¹⁰⁰. Il s'agit donc d'une question complexe, et les brèves précisions fournies par Guénon permettent de comprendre la mise en garde du Cheikh Salâma envers ses disciples.

Selon l'article 28, « il ne faut pas que le Cheikh ait la maîtrise des capitaux de son disciple, au point de lui ordonner de vendre ce qu'il possède, puis de récupérer le montant de la vente, comme certains, dénués de toute moralité, l'ont fait ». Ce type de pratiques scandaleuses se rencontre habituellement dans les sectes, dont les chefs cupides spolient sans scrupules leurs "disciples", s'appropriant indûment leurs biens et argent. Sous ce rapport, il s'agit de véritables dérives sectaires au sein d'organisations initiatiques. Ce qui est ici dénoncé par le Cheikh Salâma relève

1890. L'auteur avait assisté à cette cérémonie lors de son séjour en Égypte (1833-1835), et il la décrit au chap. 24.

97. Dès 1881, le khédyve avait prohibé de telles pratiques, mais il faut croire que leur interdiction n'avait pas été respectée, puisque le Cheikh Salâma les mentionne encore en 1926.

98. *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. 27.

99. Palingénies, « Le Dmiurge », *La Gnose*, janvier 1910, repris dans *Mélanges*, p. 20. Comme exemple connu d'authentique *majdhûb*, on pourrait citer l'Émir 'Abd el-Kader (cf., dans les *Écrits spirituels*, trad. Michel Chodkiewicz, pp. 24-25, Le Seuil, Paris, 1982).

100. Sur le caractère synthétique de l'intégration comme symbole de la réalisation métaphysique, cf. *Les principes du calcul infinitésimal*, chap. 22.

aussi de la malversation pure et simple et de l'abus de pouvoir : n'est-il pas facile à certains responsables indignes de *turuq* de rappeler au disciple que celui-ci est entre les mains de son Cheikh « comme le cadavre entre les mains de (son) laveur » ? ¹⁰¹

Thierry Zarcone a suggéré qu'Abd al-Halîm Mahmûd fut sans doute influent sur la rédaction de la loi de 1976 régissant les confréries égyptiennes ¹⁰², ce qui est effectivement plus que probable. Il ne serait pas difficile de montrer que nombre d'articles du *Qânûn*, écrits par le Cheikh Salâma Râdî cinquante ans plus tôt, ont "inspiré", ou ont été repris, dans l'esprit, si ce n'est dans la lettre, dans cette même loi. Cet article 28 est caractéristique à cet égard : la loi de 1976 précise désormais qu'un Cheikh n'est pas habilité à solliciter de ses disciples, ou des responsables de la *tarîqa*, « un partage des bénéfices, des prêtres, ou un appointement régulier sous quelque nom qu'ils soient présentés ». Il lui est seulement « permis d'accepter les dons offerts à la *tarîqa* de façon volontaire et sincère », le Maître des Maîtres des confréries devant être informé de ces dons (art. 35 et 54). Il ne saurait donc y avoir désormais d'économie "parallèle" ou "souterraine", ni d'enrichissement "personnel", d'autant plus que chaque membre de *tarîqa* doit s'acquitter de cotisations mensuelles ou annuelles (art. 50 et 51).

Venons-en maintenant aux relations entre le Maître authentique et le disciple : « le disciple ne doit pas disputer avec le Cheikh, ni lui réclamer de justification concernant ce qu'il lui ordonne ou lui fait faire, car les Maîtres sont les gens de confiance d'Allâh ». « Quiconque s'oppose à son Cheikh a rompu le pacte initiatique ('*ahd*) et ses liens avec le Cheikh, même s'il reste aux côtés de celui-ci ; la porte de l'influx de grâce (*madad*) lui est close ». « Chaque disciple considère le Cheikh à la mesure de sa propre estimation (ou : selon ses propres capacités) » (art. 44-46). La question des rapports du disciple avec un autre Cheikh que le sien est aussi évoquée : pour le Cheikh Salâma, si « la visite des tombeaux des saints est permise, celle des Maîtres vivants ne l'est pas ; cependant, celui qui n'a aucun doute envers le Cheikh [Salâma] et sa *tarîqa* est autorisé à les visiter » (art. 42). Dans la dernière partie, cette autorisation est confirmée d'une façon

générale (art. 323) : elle reste toutefois subordonnée, semble-t-il, à la clause qui vient d'être mentionnée.

La seconde section concerne ceux qui ont été chargés par le Cheikh d'une fonction à l'intérieur de la *tarîqa* : remplaçant (*wakîl*), lieutenant (*khalîfa*), principal (*naqîb*), député (*nâ'ib*), chanteur (*munshid*), ces fonctions étant hiérarchisées entre elles, et chacune d'elle comprenant des degrés. Nous ne parlerons que des chanteurs, puisque le cadre général dans lequel s'exercent les autres fonctions est celui des « Règlements » de 1905. Les chanteurs doivent connaître parfaitement les poèmes (*qasâ'id* ; sing. : *qasîda*) des Maîtres de la *tarîqa*, veillant à respecter leur métrique, tonalité, etc. (art. 98-100). Ils doivent aussi connaître par cœur au moins un dixième du Coran, afin d'être à même de pouvoir le psalmodier en fin de réunion, si le Cheikh le demande (art. 112). Les poèmes chantés pendant le *dhikr* doivent s'accorder avec les phases techniques de celui-ci et ne pas perturber ceux qui s'y adonnent (art. 117). Cette section contient aussi des prescriptions destinées aux membres de la *tarîqa*, les pauvres (*fugarâ*) en Allâh, notamment à propos des convenances à respecter lors des repas pris en commun (art. 154-167).

La troisième section a pour objet la réunion rituelle (*hadra*). Celle-ci se déroule en cercles concentriques, ou bien en constituant un seul cercle à l'intérieur duquel les *fugarâ* forment des rangées disposées de manière spéciale. En cas de besoin, ces derniers peuvent aussi se disposer en rangées, sans réaliser de cercle (art. 179). La réunion débute, lorsque chacun est assis comme on le fait dans la prière, par des oraisons de la *Shâdhiliyya* ou de la *tarîqa Hâmidiyya* (art. 180), ou par la récitation d'une partie du Coran selon 'Amirî ¹⁰³. Puis l'incantation initiatique (*dhikr*) en commun débute par la formule : *Lâ ilâha illâ Allâh*, "Nul dieu sauf Allâh" ¹⁰⁴. Après une période dont la durée est décidée par le Cheikh, ou par l'un des *khulafâ*, chacun se lève en répétant vigoureusement : *Allâh*. Le Nom de Majesté sera repris, de moins en moins fort, jusqu'à être murmuré en commun. L'invocation

103. *Sîra al-Hâmidiyya*, p. 84.

104. Ce *dhikr* est appelé *Tahlîl*, terme qui signifie "prononcer la formule *Lâ ilâha illâ Allâh*" ; on l'effectue en "élevant la voix" (*ihlâl* ; cf. Charles-André Gilis, *Le Coran et la fonction d'Hermès*, p. 25, Éditions de l'Œuvre, Paris, 1984). Lorsque le nombre des présents est inférieur à sept pour faire le *dhikr* en commun, on se limite à cette première partie, en restant assis.

101. Sentence attribuée à Tustarî (décédé en 896). Ce n'est qu'au *Shaykh Murshid*, Guide spirituel, au *Shaykh Tarbiyya*, Éducateur spirituel, au vrai *Murabbî*, Instructeur spirituel, que le disciple doit s'en remettre totalement.

102. Art. cit. dans *L'Ermite de Duqqi*, p. 284.

est faite simultanément par tous les cercles ou rangs, et non pas alternativement ; les présents se tiennent par la main, constituant ainsi une "chaîne". Le *dhikr* se poursuit par *Huwa* (Lui), puis par *Al-Hayy* (Le Vivant), *Al-Qayyûm* (Celui qui subsiste par Soi), et le Nom *Allâh* est à nouveau repris en chœur. Pendant les incantations, le Cheikh et certains de ses délégués veillent à ce que les frères conservent la "maîtrise d'eux-mêmes", pressant doucement sur le bras en cas de besoin, ce qui ramène le *faqîr* à la concentration, et doit l'aider à dominer son état spirituel (*hâl*)¹⁰⁵. Le *dhikr* terminé, chacun s'assoit, et on lit une partie du Coran, scellée par trois *Lâ ilâha illâ Allâh*, et par la formule *Muhammad Rasûl Allâh* (une fois).

Dans l'enseignement du Cheikh Salâma, la pratique du *dhikr* se fonde sur les Ordres divins suivants : « Invoquez Allâh par une invocation fréquente, *Dhkurû-Llâha dhikran kathîran* » (Coran, 33, 41), et : « Invoquez Allâh fréquemment afin que vous réussissiez, *Dhkurû-Llâha kathîran la'allakum tuflihûna* » (Coran, 8, 45). Ainsi, se livrer à l'incantation, c'est obéir à Allâh. D'autre part, il faut remarquer que la formule récitée tout d'abord, *Lâ ilâha illâ Allâh*, est coranique (37, 35 ; 47, 19), comme le sont les Noms divins repris lors du *dhikr*, debout. Ils sont mentionnés ensemble dans le célèbre "verset de l'Escabeau" (*âyatu-l-Kursî*, 2, 255), « le Seigneur du Coran, *Sayyidu-l-Qur'ân* » selon le *hadîth*¹⁰⁶, verset qui commence ainsi : « *Allâhu lâ ilâha illâ Huwa-l-Hayyu-l-Qayyûmu*, Allâh, nul dieu sauf Lui, le Vivant, le Subsistant »¹⁰⁷. Enfin, les Noms retenus par le Cheikh Salâma pour le *dhikr* doivent favoriser la concentration, puisqu'ils se rapportent au caractère absolu d'Allâh, à Sa Transcendance et à Son

105. René Guénon a rappelé qu'il est « prescrit de maintenir toujours une attitude active à l'égard des états spirituels transitoires qui peuvent être atteints dans les premiers stades de la "réalisation", afin d'éviter par là tout danger d'"autosuggestion" », et il notait alors : « C'est ce qu'un *Sheikh* exprimait un jour par ces mots : "Il faut que l'homme domine le *hâl* (état spirituel non encore stabilisé), et non pas que le *hâl* domine l'homme" (*Lâzim al-insân yarkab al-hâl, wa laysa al-hâl yarkab al-insân*) » (*Aperçus sur l'initiation*, chap. 35).

106. Il est aussi appelé : « le Seigneur des versets du Coran, *Sayyid âyi-l-Qur'ân* ».

107. Cette phrase est aussi le second verset de la troisième sourate. Dans l'hindouisme, *Swayambhû* a la même signification que le Nom *Al-Qayyûm*, "Celui qui subsiste par Soi-même" (cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, chap. 4, et *L'Homme et son devenir*, chap. 16).

Éternité, et sont sans "relation" à l'invocateur¹⁰⁸. Le fait que, durant une partie du *dhikr Allâh* et du *dhikr Al-Hayy*, des *qasâ'id* sont chantées en l'honneur de *Sayyidnâ* Hussein, le petit-fils du Prophète enterré au Caire, et du Cheikh Salâma : « *Yâ' Sidnâ Hussein, yâ' Sidî Salâma*, Ô notre Seigneur Hussein, ô Seigneur Salâma ! », sollicitant leur assistance et grâce, n'infirmes pas ce qui vient d'être dit. En effet, cette demande d'aide est un "chant scandé" psalmodié par le chef des chanteurs et par quelques frères, s'accordant "en contrepoint" au *dhikr* auquel l'ensemble des membres de la *tarîqa* continue à s'adonner "harmoniquement"¹⁰⁹, dans une combinaison unitive d'un seul et même rite. Tout en dominant apparemment, l'appel à la grâce du saint fondateur de la *tarîqa* et de *Sayyidnâ* Hussein, son glorieux ancêtre, ne saurait cependant "ombrager", d'une façon ou d'une autre, la Transcendance d'Allâh "visée" par ceux qui s'adonnent au *dhikr*.

La réunion se poursuit par des poèmes chantés, par un enseignement propre à la *tarîqa*, par diverses eulogies, dont plusieurs sont répétées un certain nombre de fois, et elle s'achève par trois : *Lâ ilâha illâ Allâh*, et *Muhammad Rasûl Allâh* (une fois). Chacun se lève, salue son frère en Allâh et l'embrasse (art. 180), ou les frères s'embrassent mutuellement la main droite¹¹⁰. Divers conseils ou interdictions relatifs au *dhikr* en commun sont donnés dans les articles suivants (181-200).

La quatrième section est celle des consultations doctrinales (*mudhâkarât*). Celui qui a en charge cette forme d'enseignement soumet à la discussion un verset coranique, une tradition prophétique (*hadîth*) ou une "sagesse" (*hikma*) d'un Maître du Soufisme ; il apporte lui-même ses propres connaissances en ces domaines du savoir traditionnel, ce qui lui permet de prodiguer aux frères ses conseils et sa guidance. Chacun est autorisé à prendre la parole, dans le respect des convenances fraternelles : il ne doit y avoir aucune discorde entre les frères, les interventions

108. Cf. 'Amirî, *op. cit.*, p. 102.

109. Le contrepoint n'est qu'un motif secondaire. En musique, c'est la combinaison des notes qui se succèdent suivant un dessin horizontal, alors que l'harmonie combine des notes disposées verticalement.

110. Le Cheikh Salâma participait lui-même à cette dernière forme de salutation, transmettant ainsi sa *baraka* ; en revanche, son successeur, son fils Ibrâhîm, s'en abstenait. Michael Gilsenan explique cette différence par le fait que le fils possédait à un moindre degré la *baraka* transmise par son père, et qu'il lui fallait asseoir son autorité en marquant quelque distance vis-à-vis de ses disciples (*op. cit.*, pp. 77-78).

ayant lieu dans un climat de courtoisie, sans élévation de la voix. Lorsqu'une discussion porte sur des versets ou traditions, ceux-ci doivent être connus sans la moindre erreur. En cas de faute avérée, celle-ci sera relevée de façon allusive, et corrigée. Lors de ce type de réunion, le seul interlocuteur des frères reste toujours l'"animateur" de la séance. Certaines questions ne peuvent être abordées qu'en présence du Cheikh (art. 201-214).

La section suivante concerne les jugements et sanctions qui s'imposent après une faute : le principe de l'équité prévaut, puisqu'il favorise la réforme du comportement et le rapprochement auprès d'Allâh. On privilégie aussi la miséricorde et la bienveillance, ainsi que les rectifications faites verbalement plutôt que les jugements consignés dans un registre (art. 215-219).

Nous parvenons à la sixième partie relative aux oraisons (*awrâd*). Il s'agit d'ailleurs non seulement des oraisons, mais aussi des diverses pratiques rituelles, imposées ou conseillées, propres à la *tarîqa Hâmidiyya*. Les oraisons, qui doivent être récitées matin et soir, seront traduites un peu plus loin. Comme le *dhikr* "personnel", ces oraisons ont été données par le Cheikh, ou par l'un de ses représentants, lors du rattachement initiatique. René Guénon enseigne à ce sujet que « l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, [...] comme] celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une "technique" de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur »¹¹¹, et il se référerait alors en note au *dhikr*. C'est effectivement pendant l'initiation que le *dhikr* "personnel" est prononcé, dans cette *tarîqa*, trois fois par le transmetteur, et répété trois fois par le récipiendaire : *Lâ ilâha illâ Allâh*, "Nul dieu sauf Allâh". D'une façon générale, il est permis de la répéter, matin et soir, entre cent et mille fois (art. 224), le Cheikh fixant pour chaque disciple le nombre de répétitions de cette formule quand elle dépasse le millier. De plus, si le Cheikh distingue certaines dispositions chez l'un de ses disciples, « il lui transmettra un *dhikr* spécial, approprié pour lui » : il récitera ainsi tel Nom divin, tant de fois (art. 246).

Il est demandé aussi de réciter quotidiennement certaines oraisons ou litanies (*ahzâb*), dont *Al-Jawhara*, *Le Joyau*, *La Gemme*, de la *Hâmidiyya*, les autres, remontant au Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî ou à ses successeurs, étant laissées à l'appréciation

de chacun. Il est recommandé de lire le Coran, plus spécialement certaines sourates¹¹², et réciter la prière shâdhilite sur le Prophète *An-Nûr adh-dhâtî*, *La Lumière essentielle* (art. 226-244). Enfin, une autre pratique de la Voie est mentionnée : il s'agit de la retraite cellulaire (*khalwa* ; art. 249). Compte tenu de ses "épreuves" et "dangers" – contacts avec certains aspects "ténébreux" ou "lumineux" –, il ne faut surtout pas s'en remettre entre les mains de quiconque n'a pas les qualifications requises. La retraite cellulaire ne peut s'effectuer que sous la guidance d'un Cheikh possédant « à la fois la science médicale des docteurs, les compétences religieuses des prophètes et celles des rois en politique ». Ces trois domaines correspondent respectivement au sacerdoce, à la prophétie et au pouvoir temporel. Leur mention ici est une véritable indication subtile (*ishâra*) suggérant l'excellence des connaissances du Cheikh Salâma, et la condition éminente de sa fonction.

Les deux sections suivantes se rapportent aux processions et aux emblèmes de la *tarîqa*. C'est le *khalîfa* nommé le plus récemment qui défile en tête, suivi de ceux soumis à son autorité, puis des autres *khulafâ'* et de ceux dont les fonctions sont moins importantes (art. 252). « Défiler à cheval lors d'une procession de notre *tarîqa* est absolument interdit » (art. 255). Chaque membre de la *tarîqa* porte un vêtement blanc, une bande verte en travers de la poitrine sur laquelle est écrit en blanc ou jaune : *La tarîqa Hâmidiyya Shâdhiliyya*. Sur les drapeaux blancs, la *Shahâda* en caractères verts ; en dessous, en lettres plus petites : *Madad yâ' Abû-l-Hasan*, Assistance gracieuse, ô Abû-l-Hasan [ash-Shâdhilî], inscription suivie du nom de la *tarîqa* (art. 261-262).

La section suivante concerne les jugements internes de la *tarîqa* : c'est une explication détaillée de certains articles des « Règlements internes des Ordres soufis » de 1905 dont nous avons parlé. La dernière section a pour titre : les règles générales de la *tarîqa*. Là encore, tout s'accorde avec les « Règlements ». Nous avons vu, par exemple, qu'au décès d'un Cheikh, c'est son fils aîné qui lui succède¹¹³. On ne trouve toutefois aucune indication pour les autres fonctions. Dans le *Qânûn*, il est stipulé qu'elles ne sont pas héréditaires (art. 300-303). L'avant-dernier

111. *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, chap. 2.

112. *Yâ Sîn* (36°), *Le Règne* (67°), *L'Événement* (56°).

113. « Règlements » de 1905, 2^e section, art. 6.

article se rapporte au pacte initiatique (*'ahd*) ; nous y reviendrons tout à l'heure. Le dernier précise qu'en cas de doute au sujet de la compréhension d'un article du *Qânûn*, ou si l'on a besoin d'explications sur sa signification, il faut s'adresser au siège du Cheikh (*sajjâda*), ce qui pourra donner lieu à un supplément au *Qânûn*.

Ainsi, alors que l'article initial mentionne expressément que « le but des membres de la *tarîqa* est d'accéder à la Connaissance d'Allâh (*Ma'rifatu-llâhi*) », ce recueil de lois s'achève par la description précise des moyens initiatiques retenus pour y parvenir, à commencer par le premier d'entre eux, le rattachement initiatique.

Le Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ et le Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî

Il faudra une autre occasion pour aborder plus en détail la vie du Cheikh Salâma et, surtout, étudier sa fonction et exposer de manière approfondie la doctrine qu'il a enseignée. Nous terminerons aujourd'hui ces aperçus biographiques et ceux concernant l'organisation de sa *tarîqa* en relatant deux épisodes concernant ensemble le Cheikh Salâma et le Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ.

Dans la partie de son livre concernant « les miracles du saint »¹¹⁴, M. Gilsenan parle d'une catégorie de miracles (*karâmât*) se reproduisant périodiquement : il s'agit de celle concernant le secours donné en cas de détresse (*najda*), ou la protection et l'assistance du Cheikh envers un frère de sa communauté. Les membres de la *tarîqa* se bornent à parler à ce propos de faits « dépassant l'intelligence », « situés au-delà de la compréhension par la raison » (*fawq al-'aql*), ou « dépassant la nature humaine » (*fawq al-bashariyya*). Nous retiendrons deux exemples donnés dans l'ouvrage, se rapportant à des disciples du Cheikh, puis en rapporterons un autre que nous avons entendu nous-même.

Dans un petit village de campagne d'Égypte, un homme fut enlevé, d'un geste vif et énergique, du passage du train qu'il n'avait pas vu fondre sur lui. Un autre tomba de l'un des ponts enjambant le Nil, au Caire. Il fut ensuite vigoureusement tiré de

l'eau, et la voix du Cheikh lui dit alors : « tu devras faire davantage attention la prochaine fois ! »

Maintenant, c'est de René Guénon qu'il s'agit. Celui-ci se promène seul dans une forêt proche de Blois, au plus tard à la fin de ses études secondaires. La pluie commence à tomber, et c'est à ce moment qu'il glisse dans un trou suffisamment profond d'où il ne peut sortir. La pluie redouble, rendant glissantes les parois, et la sortie impossible. De plus l'obscurité s'accroît avec l'arrivée du crépuscule. Les probables appels à l'aide sont restés peine perdue. C'est alors qu'une main surgit, qui le saisit fermement, et le voilà soudainement soulevé, et tiré hors du trou. Le temps de retrouver ses esprits, l'inconnu a déjà disparu. Des années plus tard, âgé de plus de quarante ans, le Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ est au Caire. Bientôt, rencontrant pour la première fois le Cheikh Salâma Râdî, il sera pris de tremblements et, dans un « état », s'exclamera : « *Hâdhihi ! Hâdhihi !* C'est elle ! C'est elle ! », reconnaissant probablement la main¹¹⁵ qui l'avait secouru dans sa jeunesse¹¹⁶.

À chaque fois, dans les trois cas mentionnés, c'est la même « main secourable et salvatrice » du Cheikh Salâma qui intervint. Des *fugarâ'* appartenant à la *tarîqa Hâmidiyya* interprètent ce genre d'intercession comme s'inscrivant dans le cadre de certains aspects de la fonction du Cheikh, en tant que membre de la hiérarchie ésotérique qui gouverne le monde (*tasarruf*). Le Pôle de l'époque (*Quth az-zaman*), qui est à sa tête, est aussi l'un des titres fonctionnels reconnus au Cheikh Salâma. D'autre part, Michel Vâlsan a fourni une explication permettant de comprendre ce type d'intervention des autorités du Soufisme vis-à-vis de quelqu'un qui, comme le jeune René Guénon, n'appartenait pas alors « formellement » à l'Islam. Il enseignait « que dans l'ésotérisme islamique, et selon sa « perspective » propre, il est dit que le *Quth* accorde son secours providentiel non seulement aux Musulmans, mais encore aux Chrétiens et aux Juifs, et ceci est à mettre, peut-être, de toutes façons, en rapport avec le rôle général de la tradition islamique comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, dans la dernière partie du cycle traditionnel, bien qu'elle soit, mais on pourrait dire dans un certain sens du fait

115. En arabe, *yad* (main) est du genre féminin.

116. Nous avons entendu cette « anecdote » lors d'une conférence publique donnée à Paris par le fils du Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ, puis par une autre source, d'ordre privé.

114. *Op. cit.*, pp. 20-41.

même qu'elle est, la plus récente des formes traditionnelles actuelles, car cela lui assure une vitalité plus grande par rapport aux traditions plus anciennes »¹¹⁷.

Cet événement exceptionnel est le plus ancien "appui" direct attesté d'un représentant des « forces salutaires de l'Orient »¹¹⁸ envers celui sur lequel « les fonctions doctrinales et spirituelles de l'Orient traditionnel se concentrèrent en quelque sorte pour une expression suprême »¹¹⁹. Qu'il se soit opéré par l'intermédiaire des forces spirituelles de l'Islam mérite d'être relevé. Il s'intègre dans la genèse de la fonction de René Guénon, et doit être mis aussi en relation avec le « caractère sacré et non individuel » qu'a revêtu, d'une façon plus universelle, cette fonction. Il apporte un éclairage nouveau sur celui qui devait l'accomplir, et qui « fut certainement préparé de loin et non pas improvisé. Les matrices de la Sagesse avaient prédisposé et formé son entité selon une économie précise, et sa carrière s'accomplit dans le temps par une corrélation constante entre ses possibilités et les conditions cycliques extérieures »¹²⁰.

Pour finir, et en liaison avec cet événement miraculeux, nous allons rapporter un autre fait d'importance, peu, voire pas connu, semble-t-il, malgré sa mention dans l'introduction d'un ouvrage en langue arabe, publié il y a quarante ans, et consacré au Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî¹²¹ : il s'agit du pacte initiatique (*'ahd*) que le Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ a pris de la main (*'alâ yad*) du Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî.

Nous savions jusqu'ici que « René Guénon reçut son initiation islamique de la part d'un maître qui lui-même était nourri à l'intellectualité et à l'esprit universel du Cheikh al-Akbar : il s'agit

du Cheikh égyptien Elîsh el-Kebîr »¹²². La mention exprime d'un second pacte, toujours au sein de la *Shâdhiliyya*, mais fait cette fois sans intermédiaire – puisque c'est 'Abdu-l-Hâdî (Aguéli) qui lui avait transmis le rattachement de la part du Cheikh Elîsh –, aurait dû susciter tout de même quelque intérêt de la part des "guénoniens" arabisants, semble-t-il. On s'étonnera, d'autre part, qu'un orientaliste tel que Thierry Zarcone, qui se réfère dans plusieurs notes de son article précité au livre d'Abd al-Halîm Mahmûd, n'ait pas retenu ce que celui-ci précise au début de son ouvrage concernant ce pacte initiatique. Il écrit au contraire que « rien n'indique qu'il [Guénon] devint le disciple de ce dernier [le Cheikh Salâma] »¹²³. L'expression « il devint le disciple de ce dernier » n'est d'ailleurs pas la plus appropriée en l'occurrence : seul le pacte fait *li-l-irâda* confère la qualité de disciple (*murîd*), et engage celui-ci dans une obéissance totale envers le Cheikh, ce qui le distingue du pacte fait *li-t-tabarruk* qui permet de « participer aux grâces et à la protection dont la sainteté du fondateur et de ses successeurs est le garant »¹²⁴. Th. Zarcone note enfin, cette fois au sujet de la *tarîqa Hâmidiyya*, que selon le R. P. Ernst Bannerth, « il n'est pas étonnant que René Guénon [...] soit devenu membre de cette confrérie »¹²⁵.

Reportons-nous à ce qu'affirmait 'Abd al-Halîm Mahmûd, futur recteur d'El-Azhar¹²⁶, au début de son étude, à propos du Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ. « Il est de ceux qui ont pris le pacte initiatique shâdhilite (*al-'ahd ash-shâdhilî*). Il l'a pris de la main (*'alâ yad*) du connaissant par Allâh (*al-'ârif bi-llâh*) »¹²⁷, le regretté Cheikh Salâma ar-Râdî. Les anciens, parmi les disciples du

122. Michel Vâlsan, *op. cit.*, p. 30.

123. Art. cit. dans *L'Ermite de Duqqi*, p. 270.

124. Michel Chodkiewicz, « Le Soufisme au xx^e siècle », dans *Les Voies d'Allâh*, *op. cit.*, p. 541.

125. Cf. « Aspects humains de la *Shâdhiliyya* en Égypte », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, XI, 1972. Th. Zarcone reproche à cet orientaliste de ne pas « fournir d'explications ». M. Sedgwick parle du Cheikh Salâma comme étant le « propre Shaykh (*his own Shaykh*) » de Guénon au Caire (art. cit., p. 7), et écrit, à propos de la *tarîqa Hâmidiyya* que c'est « là que la carrière de Guénon s'acheva » (p. 3).

126. Il est significatif que ce n'est pas en sa qualité de professeur d'université, mais bien comme rattaché au Soufisme, puisqu'il était shâdhilite, qu'il parviendra, non sans difficultés, à rencontrer au Caire le Cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ (cf. Chacornac, *op. cit.*, pp. 106-108 ; 'Abd al-Halîm Mahmûd, *op. cit.*, pp. 233-237).

127. L'expression *'ârif bi-llâh*, qui désigne traditionnellement l'homme

117. « Les derniers hauts grades de l'Écossisme et la réalisation descendante », *Études Traditionnelles*, 1953, p. 225.

118. Michel Vâlsan, « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », *Études Traditionnelles*, 1951, p. 255.

119. *Ibid.*, p. 218.

120. *Ibid.*, p. 217. Cf. aussi : « ce qui est certain, c'est que la ressource intellectuelle que l'Orient a utilisée par lui a cessé, car elle était liée à des qualités personnelles providentiellement disposées » (*Ibid.*, p. 254).

121. 'Abd al-Halîm Mahmûd, *Al-Madrasa ash-shâdhiliyya al-hadîtha wa-l-Imâmuha Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî*, *La nouvelle école shâdhilite et son Imâm Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî*, pp. 11-12, Le Caire, 1968. Peut-être était-il déjà cité dans la première version de ce livre, en 1954 ?

Cheikh Salâma ar-Râdî – sur lui la Satisfaction d'Allâh ! – se souviennent encore de ce "Cheikh" européen, au vêtement (*jubba*)¹²⁸ vert et au turban blanc, de taille élancée, plutôt mince¹²⁹. Ils se rappellent encore de son visage resplendissant de lumière (*wajh al-mushriq bi-n-nûr*) et d'expression angélique (*samt al-malâ'iki*), de sa démarche digne et posée, de sa manière de s'asseoir devant le Cheikh avec humilité et tenue, cherchant courtoisement à faire taire quiconque avait posé des questions, de façon à ce que le Cheikh puisse poursuivre sans interruption son entretien (doctrinal), sans confiner celui-ci dans des précisions inhérentes aux questions posées et ramenées au niveau des (simples) conceptions humaines. C'était un Shâdhilî d'Occident »¹³⁰.

Le pacte initiatique est décrit dans le *Qânûn* (art. 328) en référence à deux épisodes de la vie du Prophète : l'un est d'ordre général et fraternel, l'autre est plus directement d'ordre initiatique. Sa description débute ainsi : « C'est un engagement concernant les liens traditionnels, semblable à celui qui a été contracté avec les Ansâr – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – ». Une fois installé à Médine en 622, le Prophète avait donné aux habitants de cette ville le titre d'*Ansâr*, Auxiliaires, et à ceux qui l'avaient accompagnés durant l'Hégire, celui de *Muhâjirîn*, Émi-

spirituel accompli, signifie à la fois le gnostique, celui qui connaît Dieu, et le théodidacte, celui qui est instruit par Dieu » (Michel Chodkiewicz, « Les Maîtres spirituels en Islam », *Connaissance des Religions*, n°s 53-54, p. 48).

128. Long vêtement d'homme, droit et à manches longues.

129. Litt. : plus proche de la maigreur que de l'embonpoint.

130. 'Abd al-Halîm Mahmûd, *op. cit.*, pp. 11-12. En rédigeant notre article, nous avons appris que ce passage avait été cité par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud dans l'introduction à *Un soufi d'Occident, René Guénon* (*Shaykh 'Abd-al-Wâhid Yahyâ*), p. 26, GEBO-Alboursa, Beyrouth, 2007 ; cette "divulgaration" simultanée était manifestement "dans l'air". Ce livre récemment publié contient notamment la traduction de la 3^e partie du livre d'Abd al-Halîm Mahmûd, consacrée à Guénon, et intitulée : « Al-'arîf bi-Llâh ash-Shaykh 'Abd-al-Wâhid Yahyâ » (pp. 229-341).

D'autre part, l'année 1349 H., dont nous avons déjà parlé, qui s'étend du 29 mai 1930 au 18 mai 1931 (*cf.* Haig, *op. cit.*, p. 28), pourrait aussi être celle du pacte fait par le Cheikh 'Abd al-Wâhid et le Cheikh Salâma Hasan ar-Râdî. Ce second pacte n'est probablement pas étranger à la publication des articles de René Guénon sur l'initiation, à partir de 1932, dans *Le Voile d'Isis*. De plus, dans son abondante correspondance, Guénon a apporté nombre d'éclaircissements concernant des questions relevant du domaine de la technique initiatique, notamment de celle propre au *Tasawwuf* : quelle "part" de ses connaissances aussi précises pourrait revenir, à un degré ou à un autre, au Cheikh Salâma ?

grants. Afin de resserrer les liens entre les membres des deux groupes, il institua un pacte de fraternité, chaque Auxiliaire devenant désormais le frère d'un Émigrant, et réciproquement. À part, chaque membre de la famille de l'Envoyé prit comme frère un autre membre de cette même famille, conformément au Prophète qui avait pris 'Alî par la main en déclarant : « voici mon frère ! ». Le fait de joindre la prise de main à une formule scellant un pacte, ce geste à une parole, se retrouvera six ans plus tard, à Hudaibiya, lors du pacte d'allégeance contracté entre le Prophète et ses compagnons : « Allâh a très certainement agréé les croyants (*al-mu'minîn*) quand ils ont fait le pacte avec toi (*yubâyi'ûnaka*) sous l'arbre » (Coran, 48, 18). En outre, le Prophète leva sa main gauche, représentant celle d'Uthmân qui était absent, la mit dans sa main droite, et prononça le serment. En mentionnant ainsi les Ansâr, dans le préambule de l'article, le Cheikh Salâma "privilégie" donc, d'une certaine façon, le pacte fraternel au pacte d'allégeance, même si ce dernier n'est pas exclu, puisqu'il sera mentionné lors de l'engagement « d'absolue soumission au Cheikh ».

Après cette référence, la description du pacte commence. Une telle relation détaillée étant plutôt rare¹³¹, et présentant aussi un intérêt documentaire par rapport à René Guénon qui fréquenta la *tarîqa Hâmidiyya*, nous la reproduisons intégralement.

« Le pacte initiatique (*al-'ahd*).

Sa forme est la suivante : le Cheikh ordonne à l'aspirant (*murîd*) qui demande à faire le pacte d'accomplir les ablutions rituelles. Puis le Cheikh s'assoit comme il le fait dans la prière

131. Il ne semble pas, par exemple, qu'on en trouve dans les écrits d'Ibn 'Arabî, pourtant détaillés sur à peu près tous les points de l'enseignement propre à la tradition islamique. L'article de Michel Chodkiewicz, « Les rites d'initiation dans le Soufisme » (*Ayn al-Hayât*, n° 5, pp. 45-64, et *Connaissance des Religions*, n°s 69-70, pp. 81-95) apporte toutefois d'utiles précisions sur cette question "technique". *Cf.* aussi Gerhard Bowering, « Règles et rituels soufis », dans *Les Voies d'Allâh*, *op. cit.*, p. 151-156.

La description que nous donnons est celle de l'article 328 du *Qânûn*, éditée dans la 10^e et dernière section se rapportant aux « Règles générales » de la *tarîqa Hâmidiyya*. Une telle description relevait auparavant du domaine "réserve" des *turûq*. Or, depuis bien des années, les membres de celles-ci distribuent désormais gratuitement les textes des rituels, oraisons, etc., dans un souci évident de prosélytisme. De plus, dans le cas présent, il existe une traduction anglaise (*cf.* Gilsenan, *op. cit.*, pp. 239-241 et 96-97). Pour ces raisons, nous nous sommes autorisé à publier en français ce document.

[mais en tournant le dos à la *qibla*, l'orientation rituelle]. Il donne l'ordre à l'aspirant de faire de même, de façon à ce que ses genoux touchent ceux du Cheikh. Ensuite, il établit un lien avec lui, le Cheikh plaçant sa main sur la main droite de l'aspirant. Celui-ci regarde alors dans ses yeux, répétant ce que le Cheikh dit, ainsi que cela est consigné dans le texte [suivant].

Le pacte est en deux parties : l'une concerne la transmission de l'influence spirituelle (*baraka*), qu'il est possible de recevoir plus d'une fois ; et l'autre est propre à la vie initiatique, qu'on ne peut prendre à nouveau d'un autre Cheikh. Le Cheikh qui donne cette dernière doit posséder de nombreuses qualités. Il se doit d'être d'entre ceux qui possèdent une connaissance initiatique d'Allâh. Quiconque s'associe à lui, puis le quitte pour un autre, est semblable à celui qui s'amuse à faire des farces. On s'accorde sur le fait que les Maîtres écartent leurs cœurs d'un tel individu. Celui qui est ainsi s'est, en vérité, éloigné du Regard d'Allâh. Nous prenons refuge en Allâh contre le bannissement et toute carence. Et celui qui respecte les droits de son Cheikh, dans une relation légitimement fondée, Allâh lui ouvre l'œil de son intelligence, et le bénit.

Le commencement du Soufisme consiste dans la guérison des cœurs, et le Cheikh est le médecin des âmes et des cœurs. La relation entre un aspirant et un pseudo-Cheikh, hors de tout lien authentiquement légitime, est comparable au malade qui se rend chez quelqu'un qui n'est pas médecin ; et celui qui n'est pas médecin nuit au patient¹³². Pour chacun, toute chose est comprise dans sa façon de vivre et dans ses états. Aussi, pourquoi faire ainsi [être avec un faux instructeur spirituel], alors que paraît l'aube de la vérité et que la révélation se dévoile ? Chez un tel Cheikh est le plus grand des dommages et le pire des dangers¹³³. Allâh

132. Ibn 'Arabî enseigne que « les Maîtres sont les médecins de la Religion d'Allâh ». Ceux à qui il manque « quelque chose dont ils ont besoin pour exercer la fonction éducative (*tarbiyya*), il ne leur serait pas permis de s'asseoir sur le siège de la maîtrise, car ils pourraient alors nuire plus qu'ils ne seraient utiles, et produiraient des troubles, comme il arrive de la part de médicastres qui endommagent le valide et tuent le malade » (*Futûhât*, chap. 181, trad. cit., p. 170).

133. Le pacte initiatique, s'il est effectué selon les règles prescrites, a une efficacité en lui-même, indépendamment de la valeur propre du transmetteur. La mise en garde du Cheikh Salâma concerne donc bien le risque, pour celui qui aspire au rattachement initiatique, de ne pas être guidé correctement par celui entre les mains duquel il s'en remet. Nous avons vu à plu-

nous a accordé Son Aide pour nous diriger dans la voie de Son bien-aimé, en gardant le Livre d'Allâh et la *Sunna* de Son Prophète. Louange à Allâh, dont la Grâce te permet d'accomplir des actions vertueuses !

[À partir de maintenant l'aspirant répète ce que le Cheikh dit.] Je demande pardon à Allâh, le Très-Haut. Il n'y a pas d'autre Dieu, le Vivant, le Soutien universel, et je me tourne repentant vers Lui. Je me suis repenti auprès d'Allâh, et suis retourné vers Allâh. Je regrette ce que j'ai fait, et j'ai pris la résolution de ne plus jamais commettre de nouveaux péchés. Je le dis avec ma langue, ajoutant foi en mon cœur, et je témoigne qu'il n'y a d'autre divinité sauf Allâh, et que Muhammad est l'Envoyé d'Allâh.

J'ai foi en Allâh, en Ses anges, en Ses livres, en Ses prophètes et en le dernier jour. Et en toute chose positive ou négative je m'en remets à la voie des gens de la Tradition prophétique (*Sunna*) et du consensus (*ijmâ'*), en fonction du dessein d'Allâh et de l'usage de Son Prophète.

Ô Allâh ! En vérité je témoigne devant Toi et Tes anges, devant les porteurs de Ton trône, Tes prophètes et Tes messagers, devant ce qui suffit à Ta création, et Tu es le meilleur des témoins, que j'ai pris, admis et accepté ce frère-ci comme frère devant Allâh et comme guide vers Lui, sur le chemin et la voie [initiatique] de nôtre seigneur (*sayyidunâ*) 'Alî ibn 'Abdullâh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî et de notre seigneur Salâma ibn Hasan ar-Râdî, qu'Allâh soit satisfait d'eux !

En vérité, j'ai fait alliance avec Allâh, je m'engage devant Allâh, je m'en remets à Allâh et Le prends comme témoin en ce que j'ai accepté de mon propre gré une absolue soumission à ce Cheikh,

siieurs reprises, au cours de cet article, que le Cheikh, en tant que Maître spirituel authentique – et comme Ibn 'Arabî dans le passage cité dans la note précédente –, a dénoncé les Maîtres « incomplets », les charlatans et imposteurs. C'est d'ailleurs un thème « récurrent » dans le Soufisme, comme l'a montré Michel Chodkiewicz dans la partie liminaire des « Maîtres spirituels en Islam » (art. cit., pp. 33 et suiv.). René Guénon s'y est appliqué en 1948, dans son article : « Vrais et faux instructeurs spirituels » (chap. 21 d'*Initiation et réalisation spirituelle*) ; il demandait d'ailleurs expressément que « non seulement les Maîtres spirituels authentiques, mais encore tous ceux qui ont à quelque degré conscience de ce qu'est réellement l'initiation » « doivent dénoncer et combattre, chaque fois que les circonstances l'exigent », ceux qui ne sont en réalité que de faux instructeurs spirituels. L'époque actuelle n'étant pas vraiment dépourvue de ce type de personnages, et puisque c'est un devoir de les dénoncer et de les combattre, selon Guénon, il faudrait donc rédiger une étude sur ce sujet.

et je ne m'opposerai pas à lui ni dans mon cœur, ni dans mes membres, ni par la langue. J'ai fait ce pacte solennel entre Allâh et moi comme étant un pacte conforme à la loi, véridique, sincère, résolu, total et absolu, tant extérieurement qu'intérieurement, tant que je vivrai, et en fonction de l'intention de mon Cheikh. J'en rendrai compte en ce monde et dans l'autre, et en suis responsable devant Allâh. Si je m'oppose à mon Cheikh, le renie, me dresse contre lui, en change et en prends un autre, je serai ainsi un traître, déloyal et parjure eu égard aux engagements formels envers Allâh et envers Ses promesses, et je me réfugie en Allâh contre cela. Nous espérons rester fidèle à ce dont nous avons prêté serment et à ce dont nous nous sommes engagé envers Allâh. Allâh est le Garant de ce que nous disons.

Puis le Cheikh prononce à voix basse, mais restant toujours audible :

Ô Allâh ! En vérité je me suis soumis à Allâh. J'ai admis ce frère-ci et l'ai pris comme un frère en Allâh ; j'ai accepté quiconque a reçu cette instruction qui est nôtre, étant venu à nous, rattaché ou non à nous. Il est désormais, comme chacun d'entre nous, membre de la voie shâdhilite ; nous sommes devenus d'entre ses enfants [il s'agit du Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî], et sommes entrés dans son cercle, sous sa protection. Ô Allâh ! Ne nous détourne pas de Ta Présence, et ne nous isole pas de Toi ! Louange à Allâh pour toute chose !

Mes frères, sachez que le Prophète – qu'Allâh le bénisse et le préserve ! –, enseigna le *dhikr* à l'Imâm 'Alî, et c'est par cette chaîne initiatique bénie qu'il nous est parvenu, [chaîne] commençant par Allâh – qu'Il soit exalté ! –, [et continuant] par Ses anges rapprochés, par le seigneur de l'ensemble des hommes, qu'Allâh le bénisse, ainsi que sa famille, tous ses compagnons et ceux qui le suivent, et quiconque suit ces successeurs dans l'excellence jusqu'au jour du Jugement. Ensuite il a été transmis à nos Maîtres, pour arriver jusqu'à nous et, finalement, te parvenir. Aussi répète trois fois : *Lâ ilâha illâ Allâh*, "Nul dieu sauf Allâh". La chaîne de l'enseignement initiatique t'est transmise.

Le Très-Haut a dit : Respectez (*awfû*) le pacte d'Allâh (*'ahdi-Llâhi*)¹³⁴, quand vous avez fait le pacte, et ne rompez pas les serments après les avoir renforcés et avoir pris Allâh comme garant (*kafîlan*) contre vous (*Coran*, 16, 91). Allâh le Très-Grand

134. Cette expression est mentionnée huit fois dans le *Coran*.

a parlé en vérité. Le Très-Haut a dit aussi : Véritablement, ceux qui font le pacte avec toi (*yubâyi'ûnaka*)¹³⁵ ne font le pacte qu'avec Allâh (*yubâyi'ûna-Llâha*) ; la Main d'Allâh (*Yadu-Llâhi*) est au-dessus de leurs mains. Quiconque le rompt (le pacte) ne le rompt qu'à son propre détriment. Et quiconque respecte (*awfâ*) ce qu'il a pactisé avec Allâh (*'âhda 'alayhu-Llâha*), alors Il lui octroiera une récompense immense (*âjran 'azhîman*) (*Coran*, 48, 10)¹³⁶. Allâh le Très-Grand a parlé en vérité.

[Puis le Cheikh prononce à voix basse, seul, mais restant toujours audible :]

Louange à Allâh, et que la bénédiction et la paix soient sur le Prophète d'Allâh, sur sa famille, ses compagnons et sur celui qui suit leur guidance. Je m'engage et vous engage à avoir foi en Allâh le Très-Grand, et à me soumettre et à vous soumettre à Lui ; je me mets en garde et vous mets en garde contre toute insoumission envers Lui et toute opposition à Lui. Sachez que vous avez fait le pacte avec Allâh et Son Prophète, un pacte véridique et conforme à la Loi avec votre Cheikh. Vous l'avez fait en tant qu'engagement que vous ne devez jamais rompre. Sa réalisation est à votre charge, en fonction de ce que vous avez contracté et de ce que vous avez juré à Allâh le Très-Haut. Vous obtiendrez réussite et serez favorisé, et Allâh sera satisfait de vous. Sachez que c'est le pacte d'Allâh (*'ahdu-Llâhi*) et Sa promesse : c'est une charge d'Allâh sur vos épaules. Allâh vous interrogera à son sujet quand vous vous tiendrez devant Lui. Celui qui glorifie Allâh glorifie la Voie d'Allâh, et celui qui se répand en mépris envers Allâh se répand en mépris envers elle.

Section sur les oraisons (*awrâd*) du matin et du soir¹³⁷.

Quant à l'oraison (*wird*) du matin et du soir, elle est ainsi :

je demande pardon à Allâh (*astaghfiru-Llâh*) (100 fois) ;

Allahumma, prie sur notre Seigneur Muhammad, Ton servi-

135. Nous retrouvons ce terme cité plus haut dans le verset 18 de cette même sourate 48.

136. Au début de cet article concernant le pacte, le Cheikh Salâma se réfère à l'engagement contracté avec les Ansâr. Dans le présent verset, il s'agit d'un autre épisode, celui d'Hudaybiya dont nous avons parlé plus haut. – Certains termes de ce verset 48, 10, sont tirés de racines contenant l'idée de "lier", "attacher" : BA, d'où *bay'a* et *mubâya'a*, "pacte", et 'HD, d'où *'ahd* que nous avons déjà rencontré (sur cette question, cf. Michel Chodkiewicz, « Les rites d'initiation dans le Soufisme », art. cit., pp. 81-83).

137. C'est la reprise de l'article 223, à quelques variantes près.

teur et Ton prophète et Ton Messenger, le Prophète illettré, sur sa famille et ses compagnons et salue-les (*Allahumma sallî 'alâ Sayyidinâ Muhammad 'abdi-Ka wa Nabî-Ka wa Rasûli-Ka an-Nabî al-ummî wa 'alâ alihi wa sahbihi wa sallim*) » (100 fois) ;

et son sceau : Nulle divinité sauf Allâh (*Lâ ilâha illâ Allâh*) (100 fois)¹³⁸ ;

Notre Seigneur Muhammad est le Messenger d'Allâh, qu'Allâh prie sur lui et le salue ! (*Sayyidinâ Muhammad Rasûlu-Llâh sallâ-Llâh 'alayhi wa sallama*) (1 fois).

[Le Cheikh s'adresse au disciple, et les frères répondent.]

As-tu accepté le pacte que nous avons passé avec toi et établi pour toi comme condition ? – Nous l'avons accepté ! – Et es-tu satisfait du pauvre en Allâh (*faqîr ilâ-Llâh*) comme frère et guide ? – Nous l'avons accepté !

Ô Allâh, en vérité je témoigne devant vous que j'ai accepté et accueilli tous ces frères comme frères en Allâh le Très-Haut, et que j'ai accueilli tous ceux qui ont dit : "nous avons reçu". Et quiconque a dit : "nous avons reçu" est devenu d'entre nous ; il possède ce que nous possédons, et nos fonctions s'imposent aussi à lui. Avez-vous accepté ? – Nous avons accepté ! – Et nous [le Cheikh] avons accepté !

Récitons la *Fâtiha*¹³⁹.

Gloire à ton Seigneur, le Seigneur de l'Élévation hors de ce qu'ils attribuent ! Que la Paix soit sur les envoyés ! Et louange à Allâh, le Seigneur des mondes !¹⁴⁰. Dites avec moi une seule fois : "Nulle divinité sauf Allâh, Muhammad est l'Envoyé d'Allâh" ».

MUHAMMAD HASSAN CHADLI

138. Ces trois parties de l'oraison sont donc la demande de pardon (*istigh-fâr*), la prière sur le Prophète (*salâtu-n-Nabî*) et la première partie de la *Shahâda*. Celle-ci est récitée de façon "développée" dans certaine *uruq*, par exemple sous la forme transmise par René Guénon en 1934 à la fin de son article intitulé « Le Soufisme » : « *Lâ ilâha illâ Allâh wahda-Hu, lâ sharîka la-Hu, la-Hu al-mulku wa la-Hu al-hamdu, wa Huwa 'alâ kulli shayin qadîr*, Nulle divinité sauf Allâh Lui seul, Il n'a pas d'associé, à Lui le royaume et à Lui la louange, et Lui est sur chaque chose Tout-Puissant » (*Articles et comptes rendus*, Tome I, p. 54). Cette formule provient d'ailleurs d'une tradition dans laquelle le Prophète affirme : « La parole la plus excellente que j'ai dite, dans l'après-midi du jour d'Arafa, moi et les prophètes qui m'ont précédé, c'est *Lâ ilâha illâ Allâh wahda-Hu...* »

139. "L'Ouvrante", la première sourate du Coran, qui scelle ici le rite du pacte initiatique.

140. *Coran*, 37, 180-182 (trois derniers versets de cette sourate).

Étude critique

Margaret BARKER,

*The Great High Priest :
the temple roots of christian liturgy,*

Londres, New York, T. & T. Clark International, 2003.

Dans ce recueil d'études, dont plusieurs sont déjà parues précédemment (d'où de nombreuses répétitions qui en rendent parfois la lecture fastidieuse), Margaret Barker, enseignante en théologie à l'université de Cambridge, soulève un certain nombre de questions importantes pour la compréhension du premier christianisme selon une perspective méthodologique qui a fait ses preuves, dans ce même domaine religieux (par exemple avec *L'Essai sur les origines du christianisme* d'Étienne Nodet et de Justin Taylor paru en 1998 aux Éditions du Cerf, avec *D'où vient le christianisme ?*, toujours de Justin Taylor, chez le même éditeur, en 2003) comme dans d'autres (je pense notamment aux travaux d'indianisme de Charles Malamoud) : elle appréhende en effet ce premier christianisme à travers sa ritualité, principalement sa liturgie vécue. De fait, ainsi qu'elle l'explique dès les premières lignes de sa préface, c'est en assistant pour la première fois à une liturgie pontificale de l'Église orthodoxe que cette méthodiste comprit l'importance de la liturgie chrétienne pour saisir le milieu d'émergence du premier christianisme en lien avec le premier temple de Jérusalem (et non point, ce qui est plus novateur, avec la synagogue). L'assistance à cette liturgie lui a ainsi ouvert la compréhension d'un monde que, pourtant, de formation, elle pensait bien connaître. Cependant, paradoxalement, alors même que l'impulsion initiale de sa réflexion avait été la tradition liturgique vivante, M. Barker adopte ensuite essentiellement une démarche « archéologique », voire « muséographique », qui la conduit à introduire des discontinuités là où il n'y a peut-être que des modifications d'inflexion et des occultations partielles.

Le point central de l'argumentation de M. Barker est celui de la fixation du canon. En effet, comme il a souvent été remarqué, la fixation d'un canon des Écritures est essentielle à la constitution d'une communauté réunie autour d'un livre sacré. Elle relève alors que, ainsi que le confirment la Septante et les manuscrits de Qumran, le *corpus* vétéro-

testamentaire traduit en latin par saint Jérôme n'était pas strictement identique, ni dans son extension ni dans ses versions, à celui qu'utilisèrent les premières communautés chrétiennes, mais qu'il était largement tributaire de celui de la tradition rabbinique qui avait déjà elle-même fixée son canon, écartant certains textes et certaines versions reconnues par d'autres courants du judaïsme. Toutefois, et c'est là qu'intervient l'intuition liturgique de M. Barker, les liturgies des chrétiens d'Orient attesteraient de la perpétuation d'un courant plus ancien que le rabbinisme, plus ancien que le deuxième temple du retour d'exil, et même plus ancien que la réforme deutéronomiste opérée par Josias à la fin du VII^e siècle avant Jésus-Christ.

S'appuyant notamment sur le Quatrième Livre d'Esdras (dont il faut rappeler que, si saint Jérôme en contestait l'authenticité, il fut longtemps intégré aux versions de la Vulgate), qui, en un passage célèbre (Pic de la Mirandole, dans son *Oratio* de 1486 et dans son *Apologia* de 1487, en fit encore grand usage, considérant qu'il concerne la cabale en tant que tradition secrète des mystères de la Loi), rapporte qu'Esdras reçut la révélation de quatre-vingt-quatorze livres dont vingt seulement devaient être rendus publics, les autres étant réservés à l'élite des sages, « car en eux est la source de l'intelligence, la fontaine de la sagesse et le fleuve de la connaissance » (IV Esdr. 14, 47, trad. de Pierre Geoltrain, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 1464-1465), M. Barker voit dans les livres qui furent ensuite qualifiés d'apocryphes ou de pseudépigraphes des textes que connurent et utilisèrent favorablement les premiers chrétiens, jouissant ainsi des enseignements qui avaient été ceux du sacerdoce du premier temple et ce sans lesquels la compréhension authentique des mystères les plus centraux du christianisme serait pour le moins difficile, sinon tout à fait impossible.

Ces enseignements du premier temple, bien qu'occultés par le deutéronomisme, se seraient en effet transmis dans les milieux sacerdotaux, arrivant ainsi jusqu'à Jésus dont une partie de l'entourage immédiat, voire de la famille, paraît avoir entretenu des liens étroits avec les milieux sacerdotaux et leur littérature propre : Jean, Jacques le Mineur (le frère du Seigneur, que M. Barker semble confondre, p. 27, avec Jacques le Majeur présent à la Transfiguration), Jude, Jean-Baptiste ; ce qui, selon M. Barker expliquerait comment Jésus lui-même put en avoir connaissance et, progressivement, se les appliquer.

M. Barker décrit le contenu sacerdotal de cette tradition véhiculée dans le premier christianisme dans des termes qui correspondent d'assez près aux éléments majeurs qu'avaient déjà relevés Jean Daniélou (dont elle est sur ce point très dépendante de manière avouée) – dans *Théologie du judéo-christianisme* (Paris, Desclée 1957) et surtout « Aux sources de l'ésotérisme judéo-chrétien » (dans *Umanesimo e esoterismo*, Padoue Cedam, 1960) et « Les traditions secrètes des apôtres » (*Eranos Jahrbuch*, n° 31, 1962) –, Emmanuele Testa – dans *Il simbolismo dei giudeo-*

cristiani (Jérusalem, Tipografia dei PP. Francescani, 1962) et *La fede della Chiesa Madre di Gerusalemme* (Rome, Edizioni Dehoniane, 1995) –, Morton Smith – dans *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Harvard University Press, 1973) et *The Secret Gospel* (Londres, V. Gollancz, 1974), ainsi que dans plusieurs des études réunies dans les deux volumes de *Studies in the cult of Yahweh* (Leyde, E. J. Brill, 1996) –, sans oublier, curieusement (tant les références patristiques, largement clémentines et, dans une moindre mesure, origénienes, chez M. Barker, sont similaires) absent de la bibliographie, Guy Gedaliahu Stroumsa – dans *Savoir et salut* (Paris, Éditions du Cerf, 1992) et *Hidden Wisdom* (Leyde, E. J. Brill, 1996, 2^e éd. rev. et augm. 2005).

Dans sa reformulation chrétienne, cet enseignement secret du Christ à ses apôtres, puis de ceux-ci à d'autres, concerne les mystères du Royaume et les moyens d'avoir accès dès cette vie à ces mystères et au Royaume, principalement par une ascension mystique de la hiérarchie cosmique du temple céleste jusqu'au trône, afin d'être transformé par cette vision de la divinité et de devenir alors un grand-prêtre angélique, un fils de Dieu, détenteur à la fois des secrets cosmologiques de l'Œuvre de la création (*ma'asēh bērešit*) et des secrets métaphysiques de l'Œuvre du char (*ma'asēh merkābhāh*). Selon M. Barker, cette transformation pourrait bien être le cœur de l'expérience « postrésurrectionnelle », mais prépascale, de Jésus.

Comme le souligne M. Barker, cette christologie s'apparente à celles de certains gnosticismes et des adoptianismes, en ce sens qu'elle postule une ascension déifiante de Jésus antérieure à toute incarnation du Logos ; alors même que, comme elle le reconnaît, les textes johanniques, dont elle fait à juste titre grand cas, voient bien en Jésus l'incarnation d'un Logos préexistant, que les évangiles synoptiques, dont elle fait bien moindre cas, ne confirmeraient pas cette thèse de l'ascension déifiante de Jésus, et que l'*Épître des apôtres*, antignostique, dont elle fait encore grand cas, et qui est aussi de l'ordre de l'enseignement (ici non secret) postrésurrectionnel, affirme avec vigueur la préexistence du Christ, sa descente à travers les sphères célestes et les degrés de la hiérarchie angélique et sa remontée à travers les mêmes sphères et degrés. De fait, les thèmes centraux de ces traditions secrètes sont présents, selon des modalités variables, dans les textes néotestamentaires canoniques, et pas seulement dans le *corpus* johannique ou dans l'*Épître aux Hébreux*, mais sans coloration adoptianiste (sinon peut-être dans les très discutés versets 3 et 4 du premier chapitre de l'*Épître aux Romains*), – ce que Joachim Jeremias avait relevé dès les années 1920, rapprochant ces traditions secrètes de traditions rabbiniques ; rapprochement qui fragilise la thèse de M. Barker selon quoi les rédacteurs du Nouveau Testament canonique auraient volontairement « déformé » (p. 18) la christologie originelle des toutes premières communautés chrétiennes, adoptianiste, pour la rendre compatible avec l'orthodoxie en cours de formation. En outre, si on voit bien ce qui dans les liturgies chrétiennes orientales qui

ont tant frappé M. Barker peut s'accorder avec la théologie du temple, on voit mal en quoi ces liturgies s'accorderaient pour autant préférentiellement avec une christologie adoptianiste. D'ailleurs si plusieurs aperçus de M. Barker en matière liturgique sont suggestifs et convainquants – par exemple lorsqu'elle rapproche l'Eucharistie, non pas prioritairement de la célébration juive de la Pâque, mais du Jour de l'Expiation, ou quand elle souligne (un peu trop rapidement) les liens entre liturgie du temple, théurgie néoplatonicienne et conceptions dionysiaques de la liturgie (davantage et mieux développés par Gregory Shaw dans ses articles « Theurgy as demiurgy », *Dionysus*, vol. 12, 1998, et « Neoplatonic theurgy and Dionysus the Areopagite », *Journal of early christian studies*, vol. 7, 1999) –, force est cependant de constater, d'une part, qu'elle se fait une idée par trop uniforme des pratiques et théories liturgiques anciennes qui, même à ne s'en tenir qu'à l'Orient chrétien, connurent une réelle diversité, et, d'autre part, que la liturgie chrétienne ne se résume pas à l'Eucharistie. En effet, les rites baptismaux chrétiens mériteraient mieux que quelques lignes relatives à l'onction et à la vêtue du baptisé, d'autant que : 1. cette dernière pratique n'est pas aussi ancienne que le suppose M. Barker ; 2. les plus anciens rites baptismaux connus en Syrie et en Égypte comprenaient le baptême selon une perspective épiphanique liée au baptême de Jésus, et non selon une thématique pascalle ; 3. la liturgie baptismale alexandrine accordait le primat à la lecture johannique de l'entretien nocturne entre Jésus et Nicodème (voir l'ouvrage, par ailleurs critiquable, de Peter Jeffery, *The Secret Gospel of Mark unveiled*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2007) – derniers éléments qui, pourtant, auraient conforté l'importance que M. Barker accorde à saint Jean l'Évangéliste et à saint Jean-Baptiste dans la transmission des traditions sacerdotales.

Enfin, il peut être utile de mettre en perspective les hypothèses de M. Barker avec celles que développent Rachel Elijor, professeur à l'université hébraïque de Jérusalem, dans *The three temples : on emergence of jewish mysticism* (paru en hébreu en 2002 et en anglais en 2004, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization). Le propos est évidemment différent, puisqu'il s'agit, non de retrouver les racines de la liturgie chrétienne, mais celles de la mystique juive (et même de l'ésotérisme du judaïsme) ; toutefois, il s'en rapproche en ce qu'il entend montrer la centralité du temple et de sa liturgie dans les traditions sacerdotales.

Les trois temples dont parle R. Elijor, ce sont : le premier temple, celui de Salomon, le deuxième temple, celui reconstruit à la fin du VI^e siècle avant Jésus-Christ, et enfin le troisième temple, celui spiritualisé par la tradition rabbinique après la destruction de 70. Cependant, loin de voir, au contraire de M. Barker, une solution radicale de continuité entre le premier temple et ses successeurs, R. Elijor souligne que les documents dont nous disposons, qu'ils soient ou non canoniques, y compris les textes de Qumran, attestent d'une double constante : la sain-

teté et la centralité du temple, et le modèle cosmique et cyclique de sa liturgie ; cela malgré l'indéniable marginalisation institutionnelle de ce courant rituel et ésotérique par le courant textuel et exotérique mis en place autour du début de notre ère par les maîtres de la Torah orale, les Sages, qui pourtant, au moins pour certains d'entre eux, maintinrent vivantes les traditions sacerdotales anciennes, tout en accroissant la réservation. C'est qu'en fait, comme le montre R. Elijor, plus attentive que M. Barker à la chronologie, aux inflexions et aux nuances des textes, ainsi qu'aux communautés susceptibles de les recevoir et des les interpréter, la tradition sacerdotale n'était ni unique ni unifiée.

En effet, la littérature de Qumran elle-même, sur laquelle M. Barker fait fond de manière un peu trop unilatérale, témoigne déjà de l'existence en son sein de deux traditions sacerdotales étroitement intriquées : l'une conservant des éléments de l'ancienne littérature sacerdotale telle qu'elle était encore en usage à Jérusalem sous domination hasmonéenne (du dernier tiers du II^e siècle jusqu'au milieu du I^{er} siècle avant Jésus-Christ), l'autre issue des perspectives dissidentes des sadoquites qui, arguant de leur lignage aaronide, refusaient le sacerdoce hasmonéen du temple. Réfugiés à Qumran, ces sadoquites, s'appuyant sur la littérature ancienne, en produisirent une nouvelle qui réaffirmait leur inaliénable droit à la grande-prêtrise, non seulement parce qu'ils l'avaient tenue de l'époque du premier temple au deuxième siècle avant Jésus-Christ, mais encore en raison de l'origine angélique du sacerdoce lévitique dont ils procédaient et qui les faisait correspondre aux prêtres angéliques du culte céleste qui les gratifiaient de révélations prophétiques.

Ces traditions sadoquites, qui tournaient largement autour de l'Œuvre du char, furent effectivement contestées et occultées par la tradition rabbinique qui fixa et ferma dans cette perspective le canon des Écritures reçues (cherchant même à en exclure notamment le Livre d'Ézéchiel ou le Cantique des cantiques, et modifiant ou abrégeant d'autres données), ne conservant que quelques fragments et traces dispersés des *ma'asēh bērešit* et *ma'asēh merkābhāh* ; mais à la suite de la destruction du deuxième temple, lorsque les querelles sur les tenants authentiques de la grande-prêtrise eurent perdu leur objet immédiat, elles ressurgirent dans la littérature des *Hēyhalōt* (littéralement : des sanctuaires) qui abandonna tout entière la liturgie jérusalémite pour se consacrer exclusivement à la seule liturgie du temple céleste et cosmique et à l'expérience visionnaire et transformante de cette liturgie, pénétrant par ce biais, encore que marginalement, aussi bien les milieux talmudiques que la liturgie synagogale (et, ajouterais-je, se perpétuant au-delà, au moins jusqu'au Moyen Âge).

Finalement, ce qui ressort de ce parallèle entre l'ouvrage de M. Barker et celui de R. Elijor, c'est : 1. que la « théologie du temple » (pour reprendre une expression chère à M. Barker), dans ses dimensions cosmologiques, métaphysiques et rituelles, fut effectivement un élément

central du judaïsme le plus ancien et qu'elle perdura longtemps, au moins jusqu'aux premiers temps du christianisme ; 2. que cette théologie connut des mutations du premier au deuxième temple et de celui-ci aux *hēyhālōt* célestes ou aux christologies anciennes, que M. Barker interprète en termes de rupture assez radicales, et R. Elijor, en termes de réorientations et d'infléchissements ; 3. qu'elle fut l'objet d'occultations et de déformations de la part de ses adversaires, les deutéronomistes, les tenants du deuxième temple et les rabbins pour M. Barker, le clergé hasmonéen et les maîtres de la Loi orale pour R. Elijor ; 4. que la fixation du canon est une question fondamentale en la matière.

Même si la thèse de R. Elijor me paraît plus solidement établie que celle de M. Barker – ne serait-ce que parce que la première fait montre de davantage de prudence et de diachronicité en ne projetant pas les textes des Qumran sur des réalités dont nous ignorons presque tout et qui leur sont antérieures de plusieurs siècles –, il n'est pas dans mes compétences de les départager. Revenant donc à *The Great High Priest*, je conclurai par quelques remarques plus générales. D'abord, on ne peut que se féliciter que M. Barker, redevable sur ce point à son intuition liturgique, ait entendu aborder une tradition essentiellement rituelle à partir de sa propre connaissance, sinon active, du moins participante, du rituel. Ensuite, on ne peut encore que se féliciter qu'elle ait adoptée une perspective proprement christique, ne cherchant pas à ramener à tout prix le christianisme à d'autres traditions que la sienne, par de hâtifs parallèles avec un paganisme oriental plus ou moins rêvée, mais l'insérant dans son milieu originel, celui du judaïsme palestinien. Toutefois, on peut s'étonner que, par un préjugé peut-être inconscient et trop bien partagé (on peut penser ici aux notations de Henry Corbin sur la « situation de l'ésotérisme » dans *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*), elle tende à forclorre tout accès actuel à l'ésotérisme dont elle fait état en le situant délibérément et exclusivement au sein de traditions devenues extra-canoniques et extérieures aux orthodoxies tant du judaïsme (rabbínique) que du christianisme des grandes Églises, alors même qu'il est établi qu'un tel ésotérisme peut se développer (et même parfois s'est développé) de manière orthodoxe à l'intérieur de ces derniers courants, bien que ce ne fût pas toujours sans difficulté. D'ailleurs, je l'ai signalé, des indices de cet ésotérisme sont repérables dans le Nouveau Testament canonique, sans qu'il soit actuellement indispensable de recourir à des documents apocryphes, dont le rôle ne peut aujourd'hui qu'être secondaires et auxiliaires. Je parle ici seulement d'indices, car M. Barker, pas plus que Jeremias, Daniélou, E. Testa ou G. G. Stroumsa, ne prouve de manière décisive qu'il y eut effectivement un enseignement secret du Christ, précisément parce que, comme elle le reconnaît, cet enseignement, dont l'existence est attestée par nombre de témoignages patristiques, se devait d'être non écrit, donc inaccessible à ceux qui travaillent sur des sources textuelles et qui, en la matière, sont alors réduits « à lire entre les lignes et à tirer argument du silence » (p. 3) – mais

peut-être a-t-elle parfois trop lu entre les lignes en oubliant les lignes traditionnelles et en lisant alors autre chose que ce qu'il pouvait effectivement y avoir encore à lire.

Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE

ERRATA

Des erreurs d'affectation d'images aux légendes ont été commises dans l'article de Catherine BASSET
« Cosmologie et constructions symboliques »
in *LRA* n° 23 de juin 2007.

Nous prions les lecteurs et l'auteur de bien vouloir nous en excuser.

Les légendes sont bonnes, seules les images sont à déplacer.

L'illustration n° 10 de la page 59 doit être remise en n° 3 page 36.
L'illustration n° 12 de la page 61 doit être remise en n° 7 page 52.
L'illustration n° 14 de la page 63 doit être remise en n° 9 page 59.
L'illustration n° 13 de la page 62 doit être remise en n° 12 page 61.
L'illustration n° 7 de la page 52 doit être remise en n° 13 page 62.
L'illustration n° 9 de la page 59 doit être remise en n° 14 page 63.
L'illustration n° 3 de la page 36 doit être remise en n° 10 page 59.

Comptes rendus

Louis Ginsberg, *Les légendes des Juifs* (Moïse dans le désert), Cerf, 2003.

La partie relative à Moïse commençant dès le vol. 3 (Cerf, 2002) par sa vie en Égypte et son ascension à travers les sept cieux, ce 4^e vol. relate quant à lui le retour en Terre sainte, jusqu'à la mort du prophète. On y trouvera suivant la méthode de l'A. la reprise de précieux commentaires presque tous issus de sources juives anciennes (*Aggadah*). Remarquons notamment le grand intérêt des propos relatifs à la manne (p. 37) qui pourraient servir de réponse aux sarcasmes de Spinoza ou de Voltaire sur l'Eucharistie. Il faudrait aussi relever l'importance des passages : sur la signification cachée des dix commandements ; du Veau d'or (p. 95) ; sur la construction par Bəqalél du Tabernacle ; sur les pierres précieuses du pectoral, etc.

Ce récit donnera, en particulier au chrétien ouvert, le sentiment qu'il serait extrêmement dommageable d'ignorer ces traditions hébraïques dans le cadre d'une interprétation intégrale de la Bible, à une époque où domine hélas un redoutable appauvrissement de l'enseignement religieux, en particulier au sein du catholicisme actuel. À travers cette publication et d'autres une réappropriation des racines juives du christianisme paraît donc indispensable. Ce qui n'implique aucunement l'invalidation de ce dernier qui pour l'essentiel n'agit providentiellement que comme la restauration d'une voie préexistante, selon des modalités certes nouvelles, mais néanmoins totalement enracinées dans le substrat judaïque. Parmi les nombreux textes que cite Ginsberg signalons un extrait de l'*Assomption de Moïse* (p. 300), connu également sous le nom de *Testament de Moïse* (XII) et qui atteste de l'importance de la doctrine de la prédestination dans les milieux esséniens dont il émane.

P. GEAY

**

Hervé Pasqua, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Cerf, 2006.

Sans nier l'intérêt incontestable de cet ouvrage aussi intéressant qu'élaboré, sur le rapport entre l'Un et l'Être chez Eckhart, on notera d'emblée qu'il présente d'assez grosses difficultés résultant d'une approche trop dépendante de Plotin et curieusement, d'un certain gnosticisme

présentant la Création, en tant que telle, comme une « chute ». Par ailleurs, au lieu d'évoquer les aspects divins que sont : la Dété, l'Un, l'Être, l'Intellect, dans une juste perspective métaphysique nécessairement concentrique, l'A. a tendance à en parler de manière segmentée et morcelée, comme s'il s'agissait d'entités séparées.

Il est d'autre part exclu de soutenir comme le fait H. Pasqua que la Multiplicité est extérieure à l'Un. De même que le désert n'est, en un sens du moins, que la somme des grains de sable qui le constituent, l'Un porte en lui cette Multiplicité dont la manifestation est seulement une modalité liée à son existenciation. L'Un est donc simple et multiple, sinon on ne voit pas d'où viendrait la Multiplicité, sachant que, de plus, les modèles éternels des créatures se trouvent nécessairement contenus et enveloppés dans l'Esprit divin, comme le dit parfaitement Achard de Saint Victor (*L'Unité de Dieu et la pluralité des créatures*). Mais naturellement, il faudrait pouvoir ici comprendre cette multiplicité comme étant à la fois Lui et non-Lui. Écrire que « l'Un, qui se penchant sur lui-même pour se saisir, perd la pureté de son unité et tombe dans la dualité de la vision de soi et dans la multiplicité de tout ce qui est (vu) » (p. 98) nous semble donc erroné ; du reste, l'A. écrit plus loin le contraire (p. 101) : « le multiple se cache dans l'Un », ce qui pose un sérieux problème de cohérence !

La comparaison entre l'Un et « l'erreur de Narcisse » (p. 125) paraît même choquante, en ce qu'elle suggère une « faiblesse de l'Un » (p. 142) tout à fait inconcevable. H. Pasqua donne ainsi l'impression d'hésiter entre deux lectures dont l'une, ici mise en relief, est à rejeter. La bonne vision étant que, comme le soutien justement l'A., « le Principe [...] pense de toute éternité les idées des créatures » (p. 156). Ce qui ne l'empêche pas de dire bizarrement (p. 217) que « Dieu ne peut être immanent au monde et se confondre avec lui, car l'ordre du créé appartient au multiple et le multiple est une imperfection qui ne saurait se trouver en Dieu » !

En quelques lignes Guénon réglait ce problème en affirmant que c'est « dans l'unité même que la multiplicité existe » (*Les états multiples de l'être*, chap. V).

Nous craignons enfin que H. Pasqua n'éprouve pas de réelles affinités avec la déification eckhartienne qui est nettement contestée en fin d'ouvrage (p. 355-7).

P. GEAY

**

Tristan Bourlard/François De Smet, *The Scottish Key, Simon Go ! Productions, 2007* (DVD).

Sous l'apparence d'une recherche sérieuse, ce documentaire, auquel ont notamment participé D. Stevenson, A. Prescott, J. Hamill et R. Dachez,

est en réalité un petit chef-d'œuvre de désinformation. Recherchant les origines de la Maçonnerie du XVIII^e s., les auteurs estiment pour commencer la filiation templière inacceptable, cela sans aucune enquête, puis ils s'attaquent à l'idée d'un lien avec la Maçonnerie opérative également repoussée conformément à ce qu'exige cette vulgate fallacieuse que l'on cherche aujourd'hui à imposer médiatiquement un peu partout.

Il est amusant de voir se retrouver ici des individus proches du Grand Orient de France (R. Dachez) et d'autres de la Grande Loge Unie d'Angleterre, ne reculant devant aucun mensonge pour tromper le public. Le plus énorme étant peut-être celui de J. Hamill qui pour justifier l'absence de transmission rituelle entre la Grande Loge de Londres – considérée à tort comme fondatrice de l'Ordre – et les Maçons opératifs, ose affirmer que ceux-ci avaient déserté l'Angleterre au XVIII^e s., la construction en brique s'étant imposée selon lui depuis les Tudors ! Pour mieux faire illusion, les réalisateurs font d'ailleurs, dans la partie docu-fiction, se déplacer Desaguliers et Anderson au milieu de bâtiments construits en brique ! En réalité, après l'incendie de Londres en 1666, de nombreux édifices, à commencer par la cathédrale S. Paul et plus de cinquante églises seront construits en pierre début XVIII^e nécessitant à l'évidence la présence d'hommes de métier sur tous ces chantiers. Il est aberrant par conséquent d'affirmer que « les loges opératives n'ont laissé aucune trace en Angleterre » à cette époque, comme l'écrivait encore dernièrement R. Dachez.

Les fameuses loges (d'obédience écossaise selon R. Lomas) qui formèrent la Grande Loge de Londres sont donc insidieusement présentées dans le film comme de simples « groupes d'hommes » ayant uniquement emprunté aux opératifs, légendes et rites grâce au travail du pasteur Anderson quasiment considéré par les réalisateurs – pour de mauvaises raisons – comme un faussaire aux ordres, entre autres, de Desaguliers, dont on apprend qu'il aurait utilisé la Maçonnerie pour financer ses expériences scientifiques dans le cadre de la *Royal Society* ! Tout ce montage pernicieux servant à dissimuler naturellement l'opposition entre jacobites et hanovriens, une fois de plus complètement passée sous silence, alors qu'elle est la vraie clé de l'histoire maçonnique moderne.

Notons enfin, que même si la Grande Loge de Londres n'est pas légitime, la reconnaissance de la qualité maçonnique de Desaguliers par les membres de Mary's chapel, lors de son passage dans cette loge écossaise en 1721, (évoqué dans le film) prouve que les Maçons membres de la nouvelle obédience londonienne étaient considérés comme réguliers par l'Écosse. Desaguliers fut à cette occasion présenté dans les archives de Mary's chapel comme chapelain de James Brydges, duc de Chandos (Chandois) « dernier Maître général des loges maçonniques d'Angleterre ».

P. GEAY

ÉMIR ABD EL-KADER LE LIVRE DES HALTES

TRADUIT PAR A. PENOT
ET PRÉFACÉ PAR BRUNO ÉTIENNE

